جنوری 59

رجسٹر نمبر ایل ۵۳۴۰

جلد ۵۱ عدد ۴

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

سید ابوالاعلیٰ مودودی

دفتر رسالہ ترجمان القرآن

۵ - اے ذیلدار پارک ، اچھرہ لاہور پاکستان

سالانہ چندہ ۶ روپے قیمت فی پرچہ ۱۰ آنے

خــالی صفحــه

ترجمان القرآن لاہور

فہرست مضامین

جلد ۵۱	بابت ماہ جنوری ۱۹۵۹ء	عدد ۴

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ ورکس میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن اچھرہ، لاہور سے شائع کیا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اشارات

عہد حاضر میں مادّیت کی اندھی بہری قوت نے مذہب، اخلاق یا خود انسانیت کا جو حشر کیا ہے اُس کا ہلکا سا تصور انگریزی محاورے (BULL IN A CHINA SHOP) یا اُردو کے مصرع "دیوانہ جیسے کارگہ شیشہ گر میں ہو" سے بآسانی کیا جا سکتا ہے۔ مادّیت کے اس دیو استبداد نے ایک خود سر اور منہ زور سانڈ یا بپھرے ہوئے دیوانے کی طرح انسانی اخلاق کے نوامیس عالیہ کو اپنی جولانگاہ بنا کر تہذیب و شرافت کے سارے نازک آبگینوں کو توڑ دیا ہے۔

انسانیت کے "مغربی پاسبان" توڑ پھوڑ اور بربادی کے اس المیہ کو ایک مدت تک طربیہ سمجھ کر فرحت و انبساط کے ملے جُلے جذبات کے ساتھ اسے دیکھتے رہے۔ انہیں یہ معلوم کر کے گوناگوں مسرت ہوتی کہ انسانیت نے اخلاق اور صداقت جیسی بیش قیمت صفات کا جو خزانہ صدیوں سے محفوظ کر رکھا تھا اور جسے ہر نسل بڑے فخر کے ساتھ اپنی بعد میں آنے والی نسل کو بطور ایک "مقدس اور قیمتی ورثہ" کے منتقل کرتی اُسے قوت کے اس پیکر نے بالآخر نہایت کامیابی کے ساتھ تباہ تو کر دیا ہے، اُسے یہ جان کر دلی راحت ہوتی کہ ضمیر اور وجدان کے صاف اور شفاف آئینے جو آدمیت کے چاروں طرف آویزاں تھے اور جن میں اُس کے افکار و اعمال کی مختلف شکلیں منعکس ہو کر اُسے اپنی حقیقت اور اپنے مقام سے آگاہ کرتیں وہ اب اُس کی بے رحم ٹھوکروں سے شکستہ ہو چکے ہیں اور خوش قسمتی سے اب ان میں کوئی چیز بھی ایسی باقی نہیں رہی جو اس کے نازک احساسات یا لطیف جذبات کو بیدار کرے یا اس کی روح کو مضطرب اور ضمیر کو بے چین کر کے اس کے

دل کی دنیا کو زیر و زبر کر دے۔

ایک طرف انسانیت بربادی کے اس تماشہ کو پورے سکونِ خاطر کے ساتھ دیکھ رہی تھی اور دوسری طرف "مادیت کا عفریت" اپنے کارناموں اور فتح مندیوں پر اتنا بدمست ہو گیا تھا کہ اُس نے خود انسانیت کے قصر کی دیواریں ہی منہدم کرنا شروع کر دیں اور اس کے اندر رہنے والوں کو ایسی کاری ضربات لگائیں کہ اُن کی خوشی بہت جلد کافور ہو گئی اور وہ درد سے کراہنے لگے۔ کرب و اضطراب کی یہ آہیں اوّل اوّل کمزور اور خفیف تھیں لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جن سینوں سے یہ ٹیسیں اٹھ رہی تھیں ان میں ان زخموں کی تکلیف کا احساس کم تھا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس تہذیب کے اوّلین مقتولین بھی مادیت کے اس دیو سے اسی بے رحمی کے ساتھ مجروح ہوئے جس طرح کہ بعد کے لوگ ہوئے ہیں۔ اس کے پہلے وار بھی اتنے ہی کاری اور مہلک تھے جتنے کہ آج کے ہیں۔ فرق اگر کچھ ہے تو صرف یہ کہ کل کے لوگوں پر آج کی بہ نسبت تہذیب جدید کا سحر زیادہ تھا۔ وہ اس کے وار پہ وار سہتے مگر اُن کا ذہن کبھی یہ بات باور کرنے پر آمادہ نہ ہوتا کہ یہ سب اسی مادیت کا "فیض" عام ہے۔ یورپ کا احساسِ نخوت پوری ایک صدی تک اپنے تہذیبی طلسمات سے کھیلتا رہا اور اُس نے بڑی ہوشیاری کے ساتھ اپنی تہذیب کی کمزوریوں سے صرفِ نظر کیا۔ یہ صورتِ حال پوری ایک صدی تک قائم رہی۔ اس دوران میں شاید ہی کوئی دن ایسا گزرا ہو جس میں اس تہذیب کی خامیاں بے نقاب نہ ہوئی ہوں۔ یورپ کے اہلِ خرد جن چیزوں کو پہلے پہل رجعت پسندوں کی "خام خیالیاں" کہہ کر نظر انداز کرتے رہے وہ اب اتنے ٹھوس حقائق کی شکل میں سامنے آ رہی تھیں کہ اُن کے ساتھ تغافل کا سا پہلا انداز اختیار نہ کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ اب ان پر کافی آزادی کے ساتھ لب کشائی کی جا رہی ہے اور کبھی کبھی یہ لب کشائی ایک گہرے درد کی نشاندہی کرتی ہے۔

جدید انسان کا حال اُس شرابی کا سا ہے جو ایک عرصہ تک شراب کے نشے میں بدمست ہو کر اپنی نازک اور قیمتی سے قیمتی اشیاء کی بربادی بڑی خوشی کے ساتھ دیکھتا رہا، بلکہ آگے بڑھ کر اپنے تن بدن کو بھی اس دیوانگی کی یلغار کے سامنے پیش کرتا رہا۔ لیکن اب جب کہ درد کی شدت نے اس کا نشہ کافی حد تک اتار دیا ہے تو وہ ایک طرف تو زخموں کی تکلیف سے کراہ رہا ہے اور دوسری طرف اپنے اُس "بیش قیمت" ورثہ کے زیاں پر نوحہ خواں ہے جو صدیوں سے اُس کا سرمایۂ افتخار چلا آرہا تھا اور اب وہ کوڑے کے اس ڈھیر میں سے ڈھونڈ ڈھونڈ کر ضمیر و اخلاق کے ٹوٹے ہوئے آبگینے تلاش کرتا ہے تاکہ انہیں جوڑ کر وہ پھر سے قصرِ انسانیت ان سے آراستہ کرے اور ان میں اپنی شکل و صورت دیکھ کر معلوم کرے کہ وہ کس حالت میں ہے۔

یہ احساس اب یورپ میں اتنا عام ہو رہا ہے کہ آپ کسی مفکر کی تصنیف اٹھا کر مطالعہ کریں تو آپ کو اس میں اسی قسم کے احساسات جھلکتے ہوئے دکھائی دیں گے۔ یہاں اتنی گنجائش نہیں کہ اس قسم کے احساسات کا کوئی مرقع پیش کیا جاسکے۔ ہم یہاں صرف مثال کے طور پر چند "اہلِ نظر" کے خیالات پیش کرتے ہیں۔ ان میں پہلا شخص پروفیسر آرنلڈ جے۔ ٹائن بی (ARNOLD. J. TOYNBEE) تاریخِ انسانی کا ایک عظیم المرتبت عالم ہے۔ اس نے ۱۹۴۹ء میں ایک مشہور جریدہ ورلڈ ریویو میں انسان کی اس کیفیت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> "عہدِ حاضر کے انسان کا حال جوئے کے اس کھلاڑی کا سا ہے جس نے اپنا داؤں بڑھاتے بڑھاتے یہاں تک پہنچا دیا ہے کہ اس کا بنک اکاؤنٹ، اس کی معاش اور اس کی زندگی سب بساط پر رکھے ہیں یعنی بڑا خطرناک ہو رہا ہے۔ وہ سوچتا ہے کہ اسے بازی مار لینی چاہیے لیکن اُسے اپنے پتوں اور اپنے ہنر پر بھروسا ہرگز نہیں رہا کہ اُن کے بل پر اس کی کامیابی یقینی ہو۔
>
> "فنی کمالات بجائے خود حکمت بقا کے لیے کوئی ضمانت نہیں ہیں۔ تمدن جب

کبھی خود اپنی فنی مہارتوں کے دلدادہ ہو کر رہ گئے ہیں تو اس وقت انہوں نے ایک قدم خود کشی کی طرف بڑھا دیا ہے۔ بعید نہیں کہ تمدن اس قسم کے رجحان کا رخ بدل لیں اور از سر نو پنپ سکیں لیکن یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ آلات پر نگاہیں مرتکز کرنا چھوڑ دیں۔"

"جن ۲۱ تمدنوں کا میں نے مطالعہ کیا ہے، ان کو پلٹ کر دیکھتے ہوئے انسان کی قابلیت سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ دنیاوی فوائد کو اپنا منتہائے مقصود قرار دینے کے بعد بھی پھر کوئی خوش آئند اخلاقی فیصلے کر سکتا ہے۔ ہاں نوع انسانی کی محبت ایک تاریخی طاقت ہے لیکن وہ بھی صرف اسی حالت میں جبکہ وہ فطری نتیجہ ہو خداوند تعالیٰ سے گہری محبت کا۔ پس دورِ حاضر کی بڑی بھاری ضرورت ایک فوق الطبیعی ذات پر ایمان کا احیا ہے۔"

ایک اور مفکر ڈاکٹر الیکس کیرل نے مغربی تمدن کے بارے میں ایک ناقدانہ کتاب "انسان نامعلوم" پیش کی ہے۔ اس میں بھی اسی قسم کے خیالات ملتے ہیں۔ وہ کہتا ہے:

"مشینی ایجادات میں اضافہ کر دینے سے حالات کو کچھ بھی بہتر نہیں بنایا جا سکتا۔ اسی طرح اس معاملے میں طبیعیات، فلکیات اور کیمیا کے انکشافات کو بھی اتنی زیادہ اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ آدمی کو اب توجہ خود اپنے اوپر اور اپنی ذہنی اور اخلاقی پستی کی طرف کرنی چاہیے۔ اپنے تمدن میں لذت، تعیش، جمالیت، اور پیچیدگیاں بڑھاتے چلے جانے سے کیا حاصل جبکہ اس تمدن کو اپنے حقیقی مفاد کے رُخ پر لے جانے میں خود ہماری اپنی کمزوریاں مانع ہو رہی ہیں۔ درحقیقت یہ کوئی مفید صورت نہیں ہے کہ ایسے طرز ہائے زندگی کے بنانے میں جان کھپائی جائے جو اخلاقی زوال کا اور عظیم نسلوں کے صالح عناصر کے خاتمے کا موجب ہو رہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ تیز رفتار بحری جہاز، زیادہ آرام دہ گاڑیاں، سستے ریڈیو اور بعید تر سحابیوں کا مشاہدہ کرنے کے لیے دوربینیں بنانے چلے جانے سے کہیں زیادہ بہتر یہ ہوگا کہ ہم "خود نگری" کی عادت ڈالیں۔"

پروفیسر سارو کن انسانیت کی اس کس مپرسی کا رونا ان الفاظ میں روتا ہے: ۔

"موجودہ نظام کے حسّی اخلاقیات نے انسان کو کافی حد تک ذلیل کر دیا ہے۔ اخلاقی قدریں بالکل مٹ گئی ہیں۔ ان کی حیثیت آج اس کے سوا کچھ نہیں کہ اگر ان سے کسی کو کوئی فائدہ پہنچے تو ان کو قبول کیا جا سکتا ہے اور اگر وہ اس راہ میں مزاحم ہوں تو ان کو بلا تکلف ترک کر دیا جاتا ہے۔ انسان نے آج مصلحت پسندی کو اپنا شعار بنا لیا ہے اور اس طرح اس نے دنیا میں مستقل کشمکش اور عناد کے بیج بو دیئے ہیں"

اسی طرح مشہور اطالوی مفکر کروشے اپنی کتاب سیاست اور اخلاق میں لکھتا ہے:

"انسانیت پر کئی بار اس سے پیشتر بھی یاسیت کی پرچھائیں پڑیں اور وہ پہلے بھی شک اور مایوسی کا شکار ہوئی مگر دورِ جدید میں یہ مرض مہلک نظر آتا ہے۔ فلاسفہ یا وہ لوگ جن کی نگاہیں دُور رس ہوتی ہیں وہ فلسفیانہ اور تاریخی حقائق کی بنا پر یہ پیشگوئی کر رہے ہیں کہ انسانیت کا قافلہ نہایت ہی خطرناک اور مہیب غاروں کی طرف جا رہا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ہم یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ اس کائنات میں صرف ایسی قوتیں ہی کارفرما ہیں جو تمام تر خارج میں واقع ہیں اور بندھے ٹکے قوانین کے مطابق مصروفِ عمل ہیں۔ ان قوتوں کے مقابلہ میں ہم اپنے آپ کو بے بس پاتے ہیں"

پروفیسر سی۔ ای۔ ایم جوڈ اپنی کتاب "رہنمائے فسق جدید" میں اسی قسم کے احساسات کا مندرجۂ ذیل الفاظ میں اظہار کرتا ہے:

"دانشمندی ایک اخلاقی وصف ہے، یہ یقیناً ایک قسم کا علم ہے — ایک ایسا علم جو صحیح مقاصد کی طرف انسان کی رہنمائی کرے۔ اس لیے جو چیز ہمیں درکار ہے وہ یہ ہے کہ ہم لوگوں کو اس بات پر آمادہ کریں کہ وہ صحیح مقاصد کو اپنائیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ لوگ اخلاقی اعتبار سے بہتر ہوں . . . . .

ہماری تہذیب کا بنیادی مسئلہ درحقیقت تنظیمی نوعیت کا نہیں بلکہ سراسر اخلاقی نوعیت رکھتا ہے"

مغربی ائمہ کی پیروی میں اب مشرق کے الحاد و مادہ پرستی کے علمبرداروں نے بھی مادی تہذیب کے بارے میں اسی قسم کے خیالات کا اظہار شروع کیا ہے۔ چنانچہ آج سے کچھ مدت پیشتر پنڈت جواہر لال نہرو کا ایک مضمون "بنیادی رویہ" ہندوستان کے اخبارات میں شائع ہوا جس میں اسی قسم کے خیالات کی جھلک ملتی ہے۔ انہوں نے اس میں لکھا ہے:

"انسان کا دماغ آج جس طرح رفتہ رفتہ طبیعیاتی رازوں کو دریافت کرتا چلا جا رہا ہے وہ آج کی سب سے حیران کن خصوصیت ہے۔ انسان آج کم سے کم ایک بڑی حد تک خارجی حالات کا شکار ہونے پر مجبور نہیں ہے، ایک طرف خارجی حالات کی تسخیر کا یہ سلسلہ جاری ہے، دوسری طرف مجموعی طور پر انسان کے اخلاق اور ضبطِ نفس میں کمی واقع ہوئی ہے۔ میدانِ طبیعیات کا فاتح خود اپنے نفس پر قابو پانے سے قاصر ہے۔"

"ہمارے زمانہ کی داخلی کشاکش اور خلفشار کا یہی سبب ہے کہ ایک طرف سائنس اور ٹکنالوجی کی یہ زبردست ترقی اور اس کے نتائج ہیں، دوسری طرف خود تہذیب ایک خاص ذہنی تھکاوٹ میں مبتلا نظر آتی ہے۔"

"مذہب اور عقل میں تصادم ہے، مذہب اور رسوم و روایات کی پابندیاں اٹھتی جا رہی ہیں لیکن کوئی اخلاقی یا روحانی پابندیاں ان کی جگہ نہیں لے رہی ہیں، مذہب عملی شکل میں یا تو ان معاملات سے تعلق رکھتا ہے جو ہماری عام زندگیوں سے علاقہ نہیں رکھتے یا ایسی رسوم و روایات سے بندھا ہوا ہے جو موجودہ دور سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ دوسری طرف عقلیت پسندی اپنی تمام خوبیوں کے باوجود کسی نہ کسی وجہ سے صرف چیزوں کی سطح کو دیکھتی معلوم ہوتی ہے اور اندر کی اصل چیز کو نہیں پاتی۔"

تہذیبِ مادیت کے متعلق ان مفکرین کے خیالات جنہوں نے خود اسی تہذیب کی گود میں پرورش پائی ہے اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ اب انسان پھر سے اخلاق اور شرافت کے متعلق غور کرنے

پر مجبور ہوا ہے۔ جن چیزوں کو وہ ایک صدی سے زیادہ "دَورِ جاہلیت کی یادگار" یا "بیکار کی زنجیریں" خیال کرتا رہا، اب ان کی وہ خود ضرورت محسوس کر رہا ہے۔ ٹھوس حقیقتوں کے دباؤ نے ان بڑے بڑے منکروں کے انکار کو اقرار سے بدل دیا ہے۔ یہ احساسات ایک نئے اخلاقی انقلاب کی ضرورت کا پتہ دیتے ہیں۔ دنیا کا شاید ہی کوئی ملک ایسا ہو جس کے رہنے والوں میں اس قسم کے جذبات نہ ابھر رہے ہوں۔ انسان اب ہر جگہ یہ محسوس کر رہا ہے کہ محض مادی زندگی اس کے تحفظ و بقا کی ضمانت نہیں ہوسکتی۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک ایسا ضمیر پیدا کرے جو خدا شناس اور خدا ترس ہو، جو صاحبِ یقین و صاحبِ عزم ہو، جس کے اندر اخلاقی حس بیدار ہو، جس کو بغیر کسی خوف اور خارجی خطرہ کے خیانت، ظلم اور گناہ سے نفرت ہو۔ انسان جب تک ان صفات سے متصف نہیں ہوتا دنیا کی کوئی بڑی سے بڑی مادی طاقت بھی اُسے ہلاکت سے نہیں بچاسکتی۔

مادیت کے پرستاروں میں "خود نگری و خود نگری" کا یہ جذبہ اور اخلاق و شرافت کا یہ احساس اُبھرتے دیکھ کر انسانیت کے ہر بہی خواہ کو اس سے دلی مسرت محسوس ہوتی ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ دنیا نے چونکہ اب فتنہ کی اصل جڑ کو پالیا ہے اس لیے اس کی اصلاح کی صورتیں بھی اب آسانی سے نکل آئیں گی۔ لیکن جذبات اور احساسات خواہ کتنے ہی پاکیزہ ہوں اُس وقت تک مفید اور کارآمد نہیں ہوتے جب تک انہیں فکر و عمل کے سانچوں میں ڈھال نہ لیا جائے اس لیے اس مرحلہ پر ایک چیز جو ہر سوچنے اور سمجھنے والے دماغ میں پیدا ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ آخر انسانیت کی ان مقدس آرزوؤں اور نیک تمناؤں کی اس آب و گل کی دنیا میں تکمیل کس طرح ہوسکے گی۔

انسانیت جس ڈگر پر اس وقت جارہی ہے وہ سراسر مادّی ہے۔ بنیادی فلسفۂ حیات سے لیکر فکر و عمل کی معمولی سے معمولی جزئیات تک سب میں نہ صرف مادیت ایک غالب عنصر کی حیثیت سے شامل ہے بلکہ انا ولاغیری کے ہمہ گیر دعویٰ کے ساتھ فرمانروائی کر رہی ہے۔ انسانی عمل کا کوئی گوشہ

اس کے مستبدانہ اثر سے آزاد نہیں تھی کہ زندگی کے خالص وہ حصے جنہیں جذبات اور احساسات کہا جاتا ہے اور جن کے بارے میں انسان عام طور پر یہی سوچتا چلا آیا ہے کہ من کی اس دنیا میں "سوز و مستی" "جذب و شوق" کے علاوہ اور کسی چیز کا عمل دخل نہیں ہو سکتا وہاں بھی مادیت نے پوری طرح پر اپنا تسلط قائم کر رکھا ہے۔ مادیت کے اس ہمہ گیر نظام کو زندگی کی اساس مان کر روحانیت اور اخلاق کی باتیں کرنا اگر خود فریبی نہیں تو میر کی سی سادگی ضرور ہے۔

جو لوگ بھی اس طرزِ فکر کے حامی ہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ انسانیت نے مادیت پر ایمان لا کر کوئی بہت زیادہ ٹوٹے کا سودا نہیں کیا ہے بلکہ بنیادی طور پر اُن کا طرزِ عمل بالکل صحیح اور انسانیت کے حق میں مفید ہے۔ انسانی ترقی کے لیے یہ بالکل ناگزیر ہے کہ انسان اپنے طبیعی ماحول پر فتح و کامرانی حاصل کرے۔ اسی سے انسان مادی ماحول کی جکڑ بندیوں سے آزاد ہو کر ایک بہتر اور شاد کام زندگی بسر کر سکتا ہے۔ اپنے اس مادی نظریۂ حیات کی صداقت پر وہ ایجادات و اکتشافات کی دنیا میں انسان کی محیر العقول ترقی اور اس سے پیدا شدہ نتائج کو بطور گواہ پیش کرتے ہیں اور بڑے ہی بلند بانگ دعووں سے کہتے ہیں کہ کیا سائنس کی ان ترقیوں سے انسان کے مادی آرام و آسائش میں اضافہ نہیں ہوا؟ کیا طریقِ پیدائش کی نئی نئی گرہیں کھلنے سے انسان کو فراوانی میسّر نہیں آئی؟ کیا ہوا کے تموّج اور ذرات کو نامہ و پیام کا ایلچی بنا کر اور ہوا کے دوش پر سوار ہو کر انسان نے زمان و مکان کی حد بندیوں کو توڑ نہیں ڈالا؟ تہذیبِ مادیت کے علمبرداروں کو اپنی ان کامیابیوں پر بڑا ہی غرور اور ناز ہے۔ اسے وہ مادی فلسفۂ حیات کی ایک زبردست فتح خیال کرتے ہیں۔ البتہ جب کبھی اس راہ میں آگے بڑھتے ہوئے انہیں کوئی الجھن پیش آتی ہے تو پھر وہ بطور اساسی نظریۂ حیات کے نہیں بلکہ بطور عاجزی اور درماندگی یا ایک وقتی ضرورت کے اخلاق، خدا ترسی یا خدا خوفی کا ذکر شروع کر دیتے ہیں مگر اُن کی ترقی کی راہیں بالکل وہی ہیں جو مادیت نے ان کے لیے کھولی ہیں، یہی ایک نصب العین ہے جو انہیں سب سے زیادہ محبوب ہے۔ اخلاق اور خدا بھی اگر کوئی اہمیت رکھتے ہیں تو صرف اسی

حد تک کہ اُن کی مادی زندگی کے پیچیدہ مسائل کو سلجھانے میں ان سے کسی قدر کام لیا جا سکے۔ لن یوٹانگ کی یہ بات تہذیبِ جدید کے بارے میں کس قدر صحیح ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ اگر آج کا انسان "بہشتِ بریں" کے بارے میں بھی سوچتا ہے تو اُس کے ذہن میں جنت کا نقشہ بھی اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا کہ یہ ایک ایسا گودام ہے جو مادی اسباب سے سراسر بھرا ہوا ہے۔ یہی حال اخلاق اور خدا کا ہے۔ آج اخلاق وہ قابلِ قبول ہے جس سے انسان کو زیادہ سے زیادہ مادی آرام و آسائش میسر آئے اور روحانیت وہ صحیح ہے جو انسانیت کا تزکیہ کر کے اُسے مادیت کے معاملہ میں یکسو کر دے اور پرستش کے لیے بھی ایک ایسا خدا مطلوب ہے جو اسے دولت اور ثروت سے نہ صرف سرفراز فرمائے بلکہ ان سے لطف اندوز ہونے کا سلیقہ بھی اُسے ہر آن بتاتا رہے۔ اس ذہنی پس منظر کے ساتھ یا ان جذبات اور احساسات کے ہوتے ہوئے کسی روحانی نظام یا کسی اخلاقی طرزِ فکر پر کبھی بھی انسانیت کو ایسا اعتماد نہیں ہو سکتا جو اس کے فکر و نظر کے سارے زاویوں کو یکسر تبدیل کر کے اُس کی پوری زندگی کی بالکل نئے انداز سے صورت گری کرے۔

انسانیت اگر اخلاق یا روحانیت کی اس وقت محتاج ہے تو گرمئ گفتار یا زیبِ داستان کے لیے نہیں بلکہ عملی زندگی کے مسائل حل کرنے کے لیے۔ اس لیے اگر فی الحقیقت ہم مادیت سے بیزار ہو چکے ہیں اور اخلاق پر حیاتِ انسانی کی تعمیرِ نو کا عزم رکھتے ہیں تو پھر اس کے سوا ہمارے پاس کوئی چارۂ کار نہیں کہ ہم مادی فلسفۂ زندگی کو حیاتِ انسانی کے سارے گوشوں سے خارج کر دیں اور اس کی جگہ اخلاق یا روحانیت کو مسلط کریں۔ دوسرے لفظوں میں اس بات کو یوں کہا جا سکتا ہے کہ ہم مادیت کی یکسر نفی کریں اور مذہب اور اس کی اقدار کا اثبات کر کے ان پر اپنی پوری زندگی کی عمارت اٹھائیں۔ یہی چیز انسانیت کے لیے فیصلہ کن اہمیت رکھتی ہے۔ اگر انسان نے طویل اور تلخ تجربات کے بعد مادیت پر سے اپنے یقین اور ایمان کو ختم نہیں کیا اور وہ حیاتِ انسانی میں فکر و عمل کا حقیقی سرچشمہ ابھی تک مادیت کو خیال کرتا ہے تو یہ صورت کچھ

زیادہ حوصلہ افزا نہیں کیونکہ زندگی میں اصل اور حقیقی چیز بنیادی فلسفہ حیات یا اعتقاد و ایمان ہے اور جب تک انسانیت پورے شعور اور عزم کے ساتھ مادیت کی جگہ روحانیت یا اخلاقیت کو بحیثیت ایک نصب العین، ایک بنیادی محرک یا غایت الغایات کے تسلیم نہیں کرتی اس وقت تک ان چیزوں کے تذکرے خواہ کتنے ہی دلکش اور مسحور کن ہوں وہ "ذہنی بازیگری" سے زیادہ کچھ اہمیت نہیں رکھتے۔

اس ایک صورت کے علاوہ جتنی صورتیں بھی اختیار کی جائیں گی وہ انسانیت کے لیے مفید اور کارآمد ہونے کی بجائے نقصان دہ اور ضرر رساں ثابت ہوں گی۔ ایک صورت جو اس سلسلہ میں ممکن ہے وہ یہ ہے کہ انسانیت پر تسلط اور فرمانروائی تو مادیت کی رہے البتہ اس کے ساتھ روحانیت کا بھی پیوند لگا دیا جائے بعض اہلِ فکر اس تجویز کو بڑی ہی معقول سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اس سے ایک طرف تو انسانیت اُن مادی ترقیوں سے بہرہ مند ہو گی جو اس نے اب تک مادیت پر ایمان لا کر حاصل کی ہیں اور اس راستہ پر چل کر جو کچھ اس نے کھویا ہے اُسے وہ روحانیت کے اپنانے سے حاصل کر لے گی۔ اس تجویز سے زیادہ ناقابلِ عمل اور مضحکہ خیز کوئی اور چیز نہیں ہو سکتی۔ اول تو متناقض عناصر کا یہ اجتماع ہی بالکل محال اور ناممکن ہے۔ بالفرض اگر اس کے لیے کوشش بھی کی جائے تو پھر یہ فیصلہ کرنا بڑا مشکل ہو گا کہ ان دونوں عناصر سے جو مرکب تیار کیا جائے اُس میں یہ دونوں اجزا کس نسبت سے شامل ہوں تاکہ یہ "معجون" انسانیت کو پوری طرح شفا دے سکے۔

پھر اس قسم کی تجاویز سوچنے والے افراد اپنی ذہانت اور قابلیت کے باوجود اس ایک سادہ سی حقیقت کو نہیں سمجھتے کہ بے جان مادہ کے اجزا کو آپس میں جمع کرنا اور مختلف افکار اور نظریات کو یکجا کرنے میں بڑا فرق ہے۔ اعتقادات اور تصورات بڑے ہی جاندار، حرکت انگیز اور اثر آفریں ہوتے ہیں۔ ان کا جب بھی اجتماع کیا جائے تو اُن میں فوراً کشمکش شروع ہو جاتی ہے اور وہ اس وقت تک

چین نہیں لیتے جب تک کہ مخالف عناصر کو فتح کر کے انہیں اپنے رنگ میں رنگ نہ لیں۔ یا پھر وہ مفتوح ہو کر ان میں بالکل مدغم نہ ہو جائیں۔ اس لیے مادیت کے ساتھ جب بھی روحانیت یا اخلاق کا پیوند لگایا جائیگا تو اس کی عملی صورت یہی ہو گی کہ روحانیت بھی مادیت کا روپ دھار لیگی۔ اگر کسی کو اس معاملے میں تردد ہو تو وہ اسلامی ممالک میں متجددین کے کارناموں پر ایک نظر ڈالے اور دیکھے کہ جن نظریات و افکار کو یہ لوگ اسلام کی تعبیر جدید کہتے ہیں کیا وہ ایک خالص اخلاقی اور روحانی مذہب کی مادی تعبیر نہیں۔ یہ حضرات بھی اپنی زندگی کے مسائل کا حل اسی طرز پر کرنا چاہتے ہیں جس طرح کہ مادیت پر ایمان لانے والے اہل یورپ برسوں سے کر رہے ہیں۔ پچھلے سال پنجاب یونیورسٹی میں جو کلوکیم ہوا اس میں غیر مسلم مستشرقین اور ان کے مسلمان مقلدین نے اسلام کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا وہ سب اسی طرز فکر کی غمازی کر رہے تھے۔

بیجا نہ ہو گا اگر ہم اس مرحلہ پر اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ کر دیں کہ اس قسم کی بیکار کوششیں سب سے زیادہ خود اسلام کے ماننے والے دین حنیف کے معاملے میں کر رہے ہیں۔ چونکہ اسلام انسان کی مادی زندگی سے بھی بحث کرتا ہے اس لیے یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ اس دین کے اندر مادیت اور روحانیت کا اجتماع آسانی سے کیا جا سکتا ہے۔ اسلام نے مادیت اور روحانیت کے مابین تناسب کا جو رشتہ قائم کر رکھا ہے اُسے یہ کہکر توڑنے کی کوشش کی جا رہی ہے کہ یہ وقت کے تقاضوں کا متحمل نہیں رہا اس لیے اسے منقطع کر کے جدید ضروریات کے مطابق پھر سے استوار کیا جائے۔ لیکن یہ حضرات اپنے علم و فضل کے بڑے بلند بانگ دعووں کے باوجود اس بات کو سمجھنے سے قاصر ہیں کہ مادیت اور روحانیت کا جوڑ اول تو یوں ہی مشکل ہے مگر اسلام کے دائرہ کے اندر تو اس کی بالکل کوئی گنجائش نہیں پائی جاتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام نے انسان کو نہ صرف چند عقائد اور عبادات دی ہیں بلکہ اخلاقی اقدار کا ایک ایسا ہمہ گیر نظام بھی دیا ہے جس سے ہم زندگی کے کسی گوشے میں بھی آزاد نہیں ہو سکتے وہ روحانی اور معنوی نقطۂ نظر جو ہم مابعد الطبیعی مسائل میں رکھتے

ہیں وہ نہ صرف ہمارے اعمال میں منعکس ہوتا ہے بلکہ ہماری پوری زندگی ۔۔ انفرادی ہو یا اجتماعی ۔ سب کا احاطہ کیے ہوئے ہے ۔ روحانیت یا اخلاق کے اس ہمہ گیر اور کلیت پسند نظام میں آخر مادیت کس طرح راہ پا سکتی ہے ۔ ہماری زندگی کے جن گوشوں کو یہ سطح بین لوگ مادی یا دنیاوی خیال کرتے ہیں انہیں اسلام نے اخلاقی اقدار کے تسلط میں دیکر روحانی ترقی کے لیے زینے بنایا ہے ۔ اسلام سراسر ایک روحانی اور اخلاقی دین ہے جس میں مادی فلسفۂ حیات کے لیے کوئی جگہ نہیں ۔ البتہ اس میں اور دوسرے مذاہب میں جو کچھ فرق ہے وہ یہ کہ اس نے نہ تو مادیت کے ہاتھوں شکست کھا کر لوگوں کو بدھ مت کی طرح رہبانیت کی تعلیم دی ہے اور نہ ہی زندگی کی فطری وحدت کو منتشر کر کے اُسے خدا اور قیصر کے دو مختلف حصوں میں تقسیم کیا ہے بلکہ ایک غالب اور زبردست قوت کی حیثیت سے اس نے زندگی کے سارے شعبوں کو خواہ اُن کا تعلق امورِ دنیا سے ہو یا امورِ آخرت سے اخلاق اور روحانیت میں رنگ کر انہیں ایک فطری وحدت بنا دیا ہے ۔

اوپر کی ان گذارشات سے یہ حقیقت پوری طرح منکشف ہو گئی ہو گی کہ اسلام میں مادیت اور روحانیت کے اجتماع کی کوئی راہ نہیں نکالی جا سکتی ۔ باقی رہے دوسرے مذاہب خصوصاً عیسائیت یا بدھ مت تو ان میں بھی معاملہ اتنا آسان نہیں جتنا کہ بظاہر نظر آتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے اضداد کے اجتماع سے جو فلسفۂ زندگی یا نظریۂ حیات تشکیل پاتا ہے اُس کو اپنانا بہت مشکل ہے ۔ اس سے انسان کے ذہن میں ایک ایسی کشمکش شروع ہو جاتی ہے جو اسے کہیں کا بھی نہیں چھوڑتی ۔ اُس کے اندر ساری تخلیقی قوتیں ختم ہو جاتی ہیں اور وہ بیچارا خارجی ماحول سے نبرد آزما ہونے کی بجائے خود اپنے آپ سے ہی جنگ کرنا شروع کر دیتا ہے ۔ یہ صورتِ حال سب سے زیادہ خطرناک اور انسانیت کے لیے سب سے زیادہ مہلک ہے ۔ اور اس پر نوعِ بشری تھوڑی سی تھوڑی مدت کے لیے بھی قائم نہیں رہ سکتی ۔ زندگی کی فطری وحدت اس سے ہر آن تقاضا کرتی ہے کہ وہ اساسی نظریۂ حیات کے معاملے میں یکسو ہو جائے ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یا تو وہ مادیت کی طرف جھک کر بالکل ایک

دنیا پرست انسان کی سی زندگی بسر کرتا ہے جس میں روحانیت اور اخلاق کا کوئی معمولی سے معمولی شائبہ بھی نہیں ہوتا، یا پھر انسان خیگاہِ حیات میں شکست کھا کر ایک راہب کی حیثیت سے امورِ دنیا سے بالکل بے تعلق ہو جاتا ہے۔ ان دونوں صورتوں کے علاوہ تیسری کوئی صورت ممکن نہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ اور امریکہ کے جن حصوں میں مذہب اور اخلاق کا احساس ابھرنے لگا ہے وہاں لوگ بدھ مت اور بہائی ازم کی طرف متوجہ ہوئے ہیں اور انہوں نے زندگی کے مسائل سے فرار اختیار کرنے میں ہی اپنی اور پوری انسانیت کی عافیت سمجھی ہے۔

یہ صورت کوئی ایسی نہیں جس پر اطمینان کا اظہار کیا جا سکے۔ انسانیت کے لیے یہ بھی اُسی طرح سمِ قاتل ہے جس طرح کہ مادیت۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ مادیت سے زیادہ خطرناک اور نقصان دہ ہے تو یہ زیادہ صحیح ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مادیت ہزار نقائص کے باوجود اپنے اندر ایک اجتماعی زندگی یا تمدن کی تعمیر کی صلاحیت رکھتی ہے۔ لیکن اس قسم کی نرم و نازک اور ناتواں روحانیت کے بل بوتے پر کسی محدود سے محدود رقبۂ زمین میں بھی کوئی تمدنی زندگی ظہور میں نہیں آسکتی۔

اس کے علاوہ مادیت اور روحانیت کے اس غیر فطری انضمام کا ایک لازمی نتیجہ یہ بھی برآمد ہوتا ہے کہ پوری انسانی سوسائٹی دنیا پرستوں اور دینداروں کے درمیان بٹ جاتی ہے۔ دنیا پرست ہر قسم کی اخلاقی حدود سے آزاد ہو کر دنیاوی فوائد و لذائذ سے بھرپور متمتع ہوتے ہیں۔ ان کی ہوس رانی میں کوئی چیز بھی مانع نہیں ہونے پاتی۔ وہ اپنی نفسانی خواہشات کے مطابق جس طرح چاہتے ہیں حیاتِ انسانی کا اجتماعی ڈھانچہ تیار کرتے ہیں۔ تہذیب و تمدن، معیشت و معاشرت، اخلاق و قانون، الغرض انسان کی پوری زندگی کی تعمیر مادیت پر کی جاتی ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ صحراؤں اور ویرانوں میں زہد اور تقویٰ پرورش پاتا ہے۔ تاریخ کے اوراق اس حقیقت کے پوری طرح شاہد ہیں۔ مادہ پرست رومیوں کے ہاں جس وقت عیسائیت کو عروج ہوا اس وقت اُن میں بہ یک وقت مصیبت و آزادی اور زہد و رہبانیت کی دو متقابل تحریکیں دوش بدوش چلنے لگیں۔ خدا خوفی اور خدا ترسی تو

انسانی آبادیوں سے بہت دُور پہاڑوں اور جنگلوں میں معتکف تھی اور فسق و فجور بڑی آزادی کے ساتھ شہروں میں دندناتا پھر رہا تھا۔ خدا سے ڈرنے والے لوگ راہبانہ شغل و ذکر اور زاہدانہ تعبد واستہلاک میں اس بُری طرح مشغول تھے کہ انہیں نہ تو اپنے حقوق و فرائض کا ہوش تھا اور نہ ہی اپنے ابنائے جنس کی ضرورتوں کا احساس۔ اس موقع سے پوری طرح فائدہ اٹھاتے ہوئے دنیا داروں نے بلا روک ٹوک پوری زندگی پر تسلط قائم کر لیا اور یہ راہب بڑی خاموشی کے ساتھ اپنے نفوس کا تزکیہ کرنے میں مصروف رہے۔ زندگی کے ہر میدان میں ناانصافی، رشوت خواری اور دغابازی کا بازار گرم تھا مگر کسی متقی کے کان پر جُوں تک نہ رینگتی۔ ظالم حاکموں کے ستائے ہوئے لوگوں کی فریاد آسمانوں تک پہنچ رہی تھی مگر کوئی زاہد اس سے متاثر نہ ہوتا۔ ان نیک اور پاکباز لوگوں کی ساری دلچسپیاں صرف اپنی تربیت کرنے تک محدود تھیں۔ دنیا اور اس سے متعلقہ امور سارے کے سارے نہایت ہی بد دیانت اور ذلیل قسم کے لوگوں کے ہاتھوں میں تھے۔ وہ جس طرح چاہتے معاملات کو طے کرتے اور کوئی ان پر گرفت کرنے والا نہ ہوتا۔ چنانچہ مادیت اور روحانیت کے اختلاط کے اس تجربہ کو اگر اب بھی دہرایا گیا تو اس سے اسی قسم کے افسوسناک نتائج ظہور میں آئیں گے جو انسانیت کے لیے کسی جہت سے بھی سود مند نہیں ہو سکتے۔

اس ضمن میں اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ کسی نظامِ حیات کی قوت اُس کے عناصر میں ظہور ترتیب کا فطری نتیجہ ہوتی ہے اور اگر ان اجزا کو پریشان کر کے انہیں کسی دوسرے نظام کے اجزا سے جوڑ دیا جائے تو اس سے جو نئی وحدت معرضِ وجود میں آئے گی اُس میں ممکن ہے ایک دلکشی یا جاذبیت ہو مگر وہ ہر قسم کی تخلیقی قوت سے یکسر عاری ہو گی کیونکہ جو چیز کسی نظامِ حیات کو زندگی بخشتی ہے اُس کا انحصار اُس رشتۂ تناسب پر ہوتا ہے جو وہ نظام اپنے ہی مختلف اجزا کے درمیان قائم کرتا ہے۔ یہی درحقیقت کسی نظام کی جان ہے اور اگر اسے منتشر کر دیا جاتے تو پھر کوئی نظامِ حیات ایک لمحہ بھر کے لیے زندہ نہیں رہ سکتا۔ مادیت ہزار

خامیوں کے باوجود صرف اس لیے ایک زندہ قوت ہے کہ اُس نے حیاتِ انسانی کے مختلف شعبوں کو باہم ایک دوسرے سے اس طرح مربوط کیا ہے کہ ان میں ایک فکری اور عملی وحدت نظر آتی ہے۔ یہاں ایک ہی نقطۂ نظر ہے جس نے افکار و اعمال کے تنوع میں ہم آہنگی پیدا کر رکھی ہے۔ اگر یہ نقطۂ نظر ختم ہو جائے تو پوری زندگی زیر و زبر ہو جاتی ہے۔ مغلیہ عہد میں اکبر نے اسی قسم کی ایک "حماقت" کو کامیاب بنانے کے لیے کیا کچھ نہیں کیا تھا۔ مگر تاریخ میں اس "احمقانہ کوشش" کا جو حشر ہوا وہ کسی صاحبِ نظر سے پوشیدہ نہیں۔

انسانیت جس اخلاق اور روحانیت کی آج متلاشی ہے اور جس کے پالینے پر اُس کی نجات کا انحصار ہے وہ نہ تو ایک آدم بیزار رہبانیت ہے، اور نہ ہی چند مخفی طاقتوں کی پرورش و ترقی اور ان کے عجائب اور شعبدوں کا مظاہرہ ہے جو مسمریزم کی طرح ایک مرتبہ فن اور صنعت بن گیا ہے۔ پھر انسان کے لیے وہ اخلاق اور روحانیت بھی کچھ زیادہ مفید اور کار آمد نہیں ہو سکتی جو اصلاحِ باطن سے آگے بڑھنے نہ پائے، جو زندگی کے صرف ایک گوشے کو متاثر کرنے پر قناعت کرے اور حیاتِ انسانی کے باقی شعبوں سے از خود دستبردار ہو جانے ہی میں اپنی عافیت سمجھے۔ آج زندگی میں سائنس کی ایجادات نے ایک زبردست قوت اور طاقت پیدا کر دی ہے۔ اس لیے ہمارے اس دور میں وہی اخلاق یا روحانیت انسانیت کو تباہی سے بچا سکتی ہے جس میں زندگی کے مختلف شعبوں کو اخلاقی سانچوں میں ڈھالنے کی حیرت انگیز صلاحیت ہو جس کے اندر اگر ایک طرف اصلاحِ باطن کا عمدہ پروگرام موجود ہو تو دوسری طرف وہ ایک ایسا خارجی نظام بھی پیش کرے جس سے لوگ اخلاق اور اخلاقی اقدار کی بآسانی پابندی کر سکیں۔ آج ہمیں صرف اخلاقی مواعظ و نصائح درکار نہیں بلکہ اخلاق کا ایک پورا نظامِ فکر و عمل مطلوب ہے جو ہماری پوری زندگی سے مادی فلسفۂ حیات کی عملداری کو یکسر ختم کر کے وہاں اخلاق اور اخلاقی اقدار کی فرمانروائی قائم کرے، جس میں تخلیق کی ایک زبردست قوت موجود ہو۔ ایک ایسی قوت جس کی مدد سے نوعِ بشر اروحانیت کی ایک دنیا آباد کر سے۔

اسلام ہی دنیا کا وہ واحد نظامِ اخلاق ہے جو ان تمام شرائط کی تکمیل کر سکتا ہے جن کا تذکرہ اوپر کیا جا چکا ہے۔ یہ اُن معنوں میں کوئی مذہب نہیں جن معنوں میں کہ یہ لفظ عام طور پر بولا جاتا ہے۔ یہ ایک ہمہ گیر دین ہے جو اخلاق کی بنیاد پر پوری زندگی کی تعمیر کرتا ہے۔ اس کا کمال یہ ہے کہ اس نے اپنی زبردست اخلاقی قوت کے ذریعے زندگی کے اُن شعبوں کو جو سراسر مادی ہیں، روحانی بنا دیا ہے۔ اس کے علاوہ آپ جس کسی دوسرے مذہب کا مطالعہ کریں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس میں دین و دنیا دو الگ کارخانے ہیں جن کے درمیان کوئی ربط نہیں پایا جاتا۔ دین اخلاق اور روحانیت سے بحث کرتا ہے اور دنیا انسان کی مادی زندگی سے تعلق رکھتی ہے۔ اسے اسلام کا اعجاز کہیے اور انسانیت پر احسانِ عظیم سمجھیے کہ اُس نے دین اور دنیا کی دوئی کو مٹا کر ایک نظامِ فکر و عمل کو جنم دیا ہے۔ وہ جب امورِ دنیا کا تذکرہ کرتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب خالص روحانی چیزیں ہیں اور اس کے برعکس جب تزکیۂ نفس یا اصلاحِ باطن کا پروگرام سامنے لاتا ہے، تو دیکھنے والا یوں محسوس کرتا ہے کہ یہ تو محض "دنیاداری" ہے۔ دین و دنیا کی اس تفریق کو ختم کر کے انہیں ایک اخلاقی یا روحانی وحدت بنا دینا اسلام کے معجزات میں سے ایک بہت بڑا معجزہ ہے۔ اس نظام میں ایک ایسی زبردست تخلیقی قوت موجود ہے جو ہر چیلنج کا کامیابی کے ساتھ جواب دے سکتی ہے۔

مگر اس سے کہیں یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ اب انسانیت لازمی طور پر خود آگے بڑھ کر اسلام کو بطور ایک نظامِ حیات کے قبول کر لیگی۔ انسانی تاریخ میں جبر کا کوئی ایسا عنصر نہیں پایا جاتا جو انسانوں کو کسی خاص راستہ پر گامزن کرنے پر مجبور کر دے۔ آدمی بسا اوقات جبلی طور پر بعض حقائق کو محسوس تو کرتا ہے مگر انہیں اس وقت تک تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا جب تک کہ وہ انہیں ان کے ماننے والوں کے سیرت و کردار اور عمل میں جلوہ گر نہیں دیکھ لیتا۔ آیا انسانیت اسلام کو قبول کر کے اپنے دکھوں کا مداوا کرنے میں کامیاب ہوتی ہے یا ناکام، اس کا دارومدار اگر ایک طرف اسلام کے بارے میں انسانیت کے طرزِ عمل پر ہے تو دوسری طرف اس کا فیصلہ خود مسلمانوں کی اسلام سے وابستگی پر بھی موقوف ہے۔

دروسِ فقہ

(۲)

(از ڈاکٹر محمد معروف دوالیبی پروفیسر اسلامی قانون لاکالج شام)

اجماع اجماع لغت میں عزم (پختہ ارادہ) کو کہتے ہیں جب کوئی شخص کسی کام کی پختہ اور مستحکم نیت کر لیتا ہے تو کہا جاتا ہے: اَجْمَعَ فُلَانٌ عَلٰی کَذَا (فلاں شخص نے اس کام کا پختہ ارادہ کر لیا)۔ اجماع بمعنی عزم کا استعمال قرآن میں بھی جا بجا ملتا ہے۔ مثلاً فَاَجْمِعُوْا اَمْرَکُمْ وَشُرَکَاءَکُمْ (اور تم اپنے ٹھیرائے ہوئے شریکوں کو ساتھ لے کر ایک اٹل فیصلہ کر لو۔ یونس: ۷۱)۔

اجماع کے دوسرے لغوی معنی اتفاق کے ہیں۔ مثلاً جب لوگ مل کر کسی معاملے میں متفق الرائے ہو جاتے ہیں تو کہا جاتا ہے اَجْمَعَ الْقَوْمُ عَلٰی کَذَا (تمام لوگوں نے فلاں معاملے پر اجماع کر لیا یعنی اتفاق کر لیا)۔

اِن دونوں معنوں میں فرق یہ ہے کہ اجماع بمعنی عزم کا وقوع ایک فرد سے بھی متصور ہو سکتا ہے لیکن اجماع بمعنی اتفاق دو یا دو سے زیادہ افراد کے بغیر ظہور پذیر نہیں ہو سکتا۔

اصول الفقہ کی اصطلاح میں اجماع کی تعریف یہ ہے:

هُوَ اِتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِيْنَ مِنْ هٰذِهِ الْاُمَّةِ فِیْ عَصْرٍ عَلٰی اَمْرٍ مِّنَ الْاُمُوْرِ

مجتہدینِ امت کا کسی دور میں کسی شرعی معاملے میں متفق الرائے ہو جانا۔

جب کوئی ایسا قضیہ درپیش ہو جس کے بارے میں کتاب اللہ یا سنتِ رسول اللہ میں سے کوئی منصوص حکم نہ مل رہا ہو تو ایسی صورت میں خود کتاب و سنت کی رُو سے قضیہ زیرِ بحث میں اجماع کو اختیار کیا جائے گا۔ اور اسے کتاب و سنت کے بعد شریعتِ اسلامی کی تیسری اصل قرار دیا جائے گا۔ کتاب اللہ میں ہے: وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ ... اِلٰی مَصِیْرًا (نساء: ۱۱۵)۔ اس آیت میں اجماع کی بنا ئے

استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سبیل المومنین (اہلِ ایمان کے متفقہ راستہ) سے ہٹ کر دوسرا راستہ اختیار کرنے والے کو عذاب کی دھمکی دی ہے اور اگر سبیل المومنین کا ترک کر دینا ممنوع نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب کی شدید وعید نہ ہوتی۔ اسی طرح سنّتِ رسول کی واضح ہدایات ہیں:

۱۔ مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً — جس نے اطاعت چھوڑ دی اور جماعت مسلمین سے علیحدگی اختیار کر لی وہ جاہلیت کی موت مرا۔

۲۔ لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خَطَأٍ۔ — میری امت غلط بات پر جمع نہیں ہو سکتی۔

کسی حکم شرعی کے ایجاب و اثبات میں کتاب و سنت کی دلیل کو جو قوت اور اہمیت حاصل ہے اجماع کے لیے بھی فقہائے امت نے اسی قوت و اہمیت کو تسلیم کیا ہے[۱]۔

اجماع کی اس اہمیت کو اور قانونِ اسلامی میں اس کے ماخذ ثالث ہونے کو دیکھ کر جرمن مستشرق گولڈ زیہر (GOLD ZIHER) انگشت بدنداں ہو کر لکھتا ہے:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ماخذ قانون — اجماع — قوت کا ایسا منبع اپنے اندر پنہاں رکھتا ہے جو اسلام کو دوامی طور پر متحرک بنائے ہوئے ہے اور اُسے پوری آزادی کے ساتھ تغیر پذیری کی صلاحیت سے بہرہ مند کیے ہوئے ہیں۔ یہی وہ سرچشمہ ہے جو شخصی استبداد کے استبداد اور بے روح اقتدار کے غرور کا تیر بہدف علاج مہیا کرتا ہے۔"

اقسامِ اجماع اجماع کے وقوع کی چار صورتیں ہیں:

۱۔ مجتہدینِ امت نے کسی ایک رائے پر اتفاق کر لیا ہو۔ اسے اجماع قولی کہتے ہیں۔

۲۔ کسی معاملے میں امت کا متفقہ تعامل چلا آ رہا ہو اسے اجماع عملی کہتے ہیں

۳۔ بعض اہلِ فتویٰ نے کسی مسئلے میں رائے بیان کی ہو جس پر باقی اہلِ فتویٰ مطلع ہونے کے بعد خاموش رہے ہوں۔

۴۔ چند اہلِ فتویٰ کا کسی معاملے پر تعامل ہو، جس پر باقی اہلِ فتویٰ نے مطلع ہونے کے باوجود کوئی

---

[۱] کشف الاسرار لعبد العزیز البخاری شرح اصول البزدوی۔ جزء ثالث ص ۲۲۷۔

اعتراض یا تنقید نہ کی ہو۔

اجتہاد اجتہاد کا لغوی مفہوم یہ ہے: کسی کام کو سر انجام دینے میں پوری قوت صرف کر دینا۔ اسی لیے عربی میں لفظِ اجتہاد کا استعمال ایسے کاموں کے لیے کرتے ہیں جو محنت اور مشقت سے انجام پاتے ہوں مثلاً یہ تو کہا جائے گا: فُلَانٌ اِجْتَهَدَ فِیْ حَمْلِ الرَّحٰی (فلاں شخص نے چکی اٹھانے میں پوری قوت صرف کر دی)۔ لیکن یہ نہیں کہا جائے گا کہ: فُلَانٌ اِجْتَهَدَ فِیْ حَمْلِ خَرْدَلَةٍ اَوْ نَوَاةٍ (فلاں نے رائی کے دانہ کو یا گٹھلی کو اٹھانے میں پوری طاقت صرف کر دی)۔

اہلِ اصول اجتہاد کی تعریف یہ کرتے ہیں:

بَذْلُ الْجُهْدِ فِیْ اِسْتِخْرَاجِ الْاَحْکَامِ مِنْ شَوَاهِدِهَا، اَلدَّآلَّةِ عَلَیْهَا بِالنَّظْرِ الْمُؤَدِّیْ اِلَیْهَا۔	کتاب و سنت کے ایسے شواہد سے، جن میں نئے احکام کے لیے رہنمائی موجود ہو، انتہائی کوشش اور گہری بصیرت کے ساتھ نئے احکام کا استنباط کرنا۔

کتاب اللہ، سنتِ رسولؐ اور اجماع سے جب کسی زیرِ بحث مسئلے میں حکم فراہم نہ ہو رہا ہو، تو اجتہاد کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور جیسا کہ پیچھے گذر چکا ہے، ایسی صورت میں خود کتاب و سنت اجتہاد کو قانونِ اسلامی کی اصلِ رابع قرار دیتے ہیں۔ کتاب اللہ کے ان ارشادات سے اس کا ثبوت ملتا ہے: (۱) اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَیْكَ الْکِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ (۲) کَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّتَفَکَّرُوْنَ (۳) کَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ۔ سنتِ رسول میں اس کا جامع ثبوت حضرت معاذ بن جبل کی حدیث میں موجود ہے، جس میں آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب معاذ بن جبل کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو آپؐ نے اُن سے دریافت فرمایا: بِمَ تَقْضِیْ؟ (تم فیصلے کس طرح کرو گے؟)۔ معاذ نے کہا: بِمَا فِیْ کِتَابِ اللّٰهِ؟ (کتاب اللہ کے مطابق)۔ آپؐ نے فرمایا: فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ فِیْ کِتَابِ اللّٰهِ؟ (اگر کتاب اللہ سے تمہیں ہدایت نہ ملے تو کیا کرو گے؟) معاذ نے کہا: اَقْضِیْ بِمَا قَضٰی بِهٖ رَسُوْلُ اللّٰهِ (رسولِ خدا کے فیصلوں کو دار و مدار بناؤں گا)۔ آپؐ نے فرمایا: فَاِنْ لَّمْ تَجِدْ فِیْمَا قَضٰی بِهٖ رَسُوْلُ اللّٰهِ (رسولِ خدا کے فیصلوں سے بھی اگر تم کو رہنمائی نہ

ملے گی تو کونسا طریقہ اختیار کرو گے ؟) معاذؓ نے کہا: اَجْتَھِدُ بِرَأیِی (اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا)۔
چنانچہ حضرت معاذؓ کے اس جواب پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِہٖ (اللہ کا شکر ہے جس نے اپنے رسول کے نمائندے کو راست روی کی توفیق دی)
مذکورہ آیاتِ قرآنی سے اور حدیثِ معاذ سے واضح ہوتا ہے کہ اس اصل رابع کے متعدد نام ہیں:
(۱) اجتہاد (۲) رائے (۳) تعقل (۴) اس کا ایک نام قیاس بھی ہے، یہ نام حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کے نام اپنے ایک مکتوب میں استعمال کیا ہے، آپ نے ابوموسیٰ اشعری کو لکھا تھا: اَلْفَھْمَ اَلْفَھْمَ فِیْمَا تَلَجْلَجَ فِیْ صَدْرِكَ مِمَّا لَیْسَ فِیْ کِتَابٍ وَّلَا سُنَّةٍ، اِعْرِفِ الْاَشْبَاہَ وَالْاَمْثَالَ وَقِسِ الْاُمُوْرَ عِنْدَ ذٰلِكَ (جو حکم تم کو کتاب و سنت میں نہ ملے اور اس کے متعلق تمہارے دل میں کھٹک ہو تو خوب غور سے کام لو اور کتاب و سنت میں اس کے مماثل و مشابہ احکام دریافت کرو اور پھر ان پر قیاس کرو۔)
مَیں نے ان چاروں اسماء میں سے صرف لفظ "اجتہاد" اختیار کیا ہے، کیونکہ یہ لفظ ان تمام الفاظ سے جامع ہے اور اس میں باقی تینوں کلمات کا مفہوم شامل ہے۔
اجتہاد صرف شخصی اور انفرادی رائے کا نام ہے جس پر تمام مجتہدین کا اتفاق نہ پایا جاتا ہو۔ کیونکہ اگر تمام مجتہدین کسی اجتہاد پر اتفاق کریں تو وہ اجتہاد سے آگے بڑھ کر اجماع قرار پا جائے گا۔ اور اجماع اجتہاد سے زیادہ قوی الحکم ہوتا ہے اور درجہ کے لحاظ سے بھی اجتہاد اجماع سے مؤخر ہے

اجتہاد کا دائرہ اور درجہ

دائرہ اجتہاد میں صرف وہی امور شامل ہیں جن کے بارے میں کتاب و سنت خاموش ہو۔ مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ ایسے امور کا حکم شرعی دریافت کرنے کے لیے کتاب و سنت میں غواصی کرے اور ان سرچشموں میں سے ایسے احکام کی جستجو کرے جو غیر منصوص احکام سے مشابہت و مماثلت رکھتے ہوں اور پھر انہی احکام پر قیاس کر کے نئے احکام پر حکم شرعی لگائے (جیسا کہ حضرت عمرؓ کے مذکورہ خط میں اس کی تفصیلات موجود ہیں)۔ گویا مجتہد کی یہ تمام تر کد و کاوش قرآن کے "نور" اور سنت کی "ہدایت" تک پہنچنے کی خاطر ہوتی ہے۔ یا آپ چاہیں تو ان دونوں

کلموں (نور و ہدایت) کو "روحِ شریعت" سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ یہی روح ہمیشہ سے مجتہدینِ امت کے قلب و نظر کی زینت بنی رہی ہے۔ اور اس سے مراد یہ ہوتی تھی کہ،

۱۔ مصلحت ہی دراصل منشائے شریعت ہے

۲۔ مصلحت کا جو تقاضا ہو گا شریعت کا حکم اُسی کے مطابق ہو گا۔

۳۔ ایسے عمل کا اور حکم کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں جس میں عدل کے بجائے جور، رحمت کے بجائے زحمت، اصلاح کے بجائے فساد اور حکمت کے بجائے فضولیت پائی جاتی ہو۔

جرمن مستشرق اجماع کو شریعتِ اسلامی کا ماخذ قانون دیکھ کر بالکل بجا متعجب ہوا ہے اور اُسے بجا طور پر اسلام کی قوتِ محرکہ اور منبعِ ارتقا قرار دیا ہے لیکن اُسے معلوم ہونا چاہیے کہ اجتہاد کو بھی شریعتِ اسلامی نے قانون کا ماخذ تسلیم کر کے اسلام کے نظامِ قانون میں ایک ایسی "قوتِ بصیرت" ودیعت کر دی ہے جو اس کی نشو و نما اور ترقی کی ضامن ہے اور جو ہر دور میں قواعدِ شریعت پر بانجھ پن اور نا زائیدگی کے الزامات کو اور مزاجِ شریعت پر جمود کی تہمت کو زائل کرتی رہے گی۔

اسلام سے قبل جزیرہ عرب کی اقتصادی حالت

قانون زندگی کا آئینہ ہے ہر قوم کا قانون اس قوم کی ضروریات کے تحت جنم لیتا ہے اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی قوم کا قانونی نظام اس قوم کے معیارِ زیست کا حقیقی مصور ہوتا ہے۔ یعنی اس کے لوازم زندگی کا صحیح آئینہ اُس کی اقتصادی سطح کا حقیقی عکس اور اُس کے تصوراتِ حقوق کا درست معیار ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اسلام کے دورِ اول کے مصادرِ تشریع اور اصولِ تفقّہ و استنباط پر کلام کرنے سے قبل ہم یہاں عربوں کی قبل از اسلام اقتصادی صورتِ حال کا کسی حد تک جائزہ لے لیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اُس معاشرے کی طبیعت و ساخت کس نوعیت کی تھی جس میں اسلامی قانون قاضی بن کر آیا تھا اور جس کی تنظیم و تدبیر کا اُس نے بیڑا اٹھایا تھا؟

اِس نقطۂ نظر سے جب ہم اسلامی قانون کا مطالعہ کرتے ہیں اور اجتماعی و انفرادی زندگی کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں اسکے ذخیرۂ احکام پر نظر ڈالتے ہیں تو ہماری نگاہوں کے سامنے عربوں کی ایک ایسی حیاتِ اقتصادی عکس ریز ہوتی ہے جس میں قطعاً کوئی ایسی علامت نہیں دکھائی دیتی جس کی بنا پر ہم یہ حکم لگا سکیں کہ یہ دنیا سے الگ تھلگ اور بے تعلق اقتصادی زندگی ہے یا یہ ابھی ابتدائی مراحل عبور کر رہی ہے اور شیر خوارگی کا زمانہ گذار رہی ہے۔ بلکہ معاملہ اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے۔ اس کا بنیادی سبب جزیرۂ عرب کی جغرافیائی ہیئت ہے جس نے جزیرۂ عرب کو عالمِ قدیم کے تینوں براعظموں (ایشیا۔ افریقہ۔ یورپ) کا نقطۂ اتصال بنا رکھا تھا۔ بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ اُسے تینوں براعظموں کے مابین سامانِ تجارت کی نقل وحمل کی واحد شاہراہ کی حیثیت دے رکھی تھی۔

جزیرہ نمائے عرب کی جغرافیائی حیثیت جزیرہ نمائے عرب ایشیا ہی کا ایک حصّہ تھا جس کا بیشتر حصّہ صحراؤں کی گود میں تھا۔ تین اطراف سے سمندروں میں گھرا ہُوا تھا: سمتِ مغرب میں بحرِ احمر، جنوب میں بحرِ ہند اور سمتِ مشرق میں بحرِ عمان، خلیج فارس اور دجلہ کا کچھ حصّہ۔ سمتِ شمال کی حدود متعین و معلوم نہ تھیں لیکن اندازے کے مطابق وہ غزہ (فلسطین) سے شروع ہوتی تھیں اور بحرِ ابیض کے سواحل سے بحرِ مردار تک پھیلی ہوئی تھیں اور بحرِ مُردار سے دمشق تک اور دمشق سے فرات تک کے درمیانی خطوط کو محیط تھیں۔ اس جغرافیائی محلِّ وقوع کو سامنے رکھ کر اگر جزیرہ عرب کی مشرقی اور مغربی حدود کو دیکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ جزیرہ عرب افریقہ اور ایشیا کے مابین ایک سنگم کی حیثیت رکھتا ہے۔

جزیرہ نمائے عرب کا طول تقریباً ۲½ ہزار کیلو میٹر اور عرض ۱ ہزار کیلو میٹر کے لگ بھگ تھا۔ رقبے کے بارے میں صحیح تخمینہ یہ ہے کہ ۳۰ لاکھ مربع کیلو میٹر سے متجاوز تھا۔ یہ وسیع وعریض علاقہ کچھ بے آب و گیاہ ریگستانوں اور کچھ آباد اور قابلِ کاشت اراضی پر مشتمل تھا۔ دوسرے حصّہ میں بعض جگہ وادیاں تھیں بعض جگہ پہاڑیاں تھیں جن میں بعض کی بلندی ۲½ ہزار میٹر تک تھی۔ ان وادیوں اور پہاڑ کے دامنوں میں زیادہ تر کاشت کار طبقے قصبوں اور قریوں کی صورت میں آباد تھے۔ اندازہ ہے کہ

ملک کا نصف حصّہ بنجر اور نصف قابلِ زراعت تھا۔ قابلِ کاشت حصّوں میں ایک یمن تھا جو اپنی زرخیزی و شادابی میں ضرب المثل تھا اور دوسرا نجد تھا جو خاک کی عمدگی اور ہوا کی خوشگواری میں غیر معمولی شہرت رکھتا تھا چونکہ بعض حصّوں کی آب و ہوا گرم اور بعض کی معتدل ہے، اس لیے آب و ہوا کا اختلاف ملک کی زرعی پیداوار پر بہت بڑا اثر رکھتا تھا۔ اور اس نے عرب منڈیوں کو اس لحاظ سے جامع حیثیت دے دی تھی کہ اُن میں گرم علاقوں کی زرعی پیداوار اور معتدل علاقوں کی زرعی پیداوار کی قسمیں یکجا مہیا ہو سکتی تھیں۔

جزیرہ نمائے عرب کی تمدنی تاریخ یمن کے بارے میں ہنری ملیسی (H-MASSE) لکھتا ہے:

یمن جس سے میری مراد عرب کا جنوبی علاقہ ہے اور جسے "بلاد سعیدہ" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ ہر دور میں اپنی زرخیزی اور فرطِ ثروت میں مشہور رہا ہے۔ اس کے کھنڈر اس کے شاندار ماضی کی منہ بولتی تصویریں ہیں۔" گوستاف لیبان "تمدنِ عرب" میں لکھتا ہے:

"ہیروڈوٹ (Herodote) نے چار سو سال قبل مسیح بلادِ سعیدہ یعنی یمن کے بارے میں ہم سے جو رائے بیان کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کرۂ ارض کے خوش حال ترین خطّے کا ذکر کر رہا ہے۔ تورات میں مآرب کا ذکر آتا ہے، یہ قومِ سبا کا تاریخی شہر ہے۔ اس شہر کے محلات عظمت و ثروت کا نقطۂ انتہا تھے۔ ان کے دروازے کُندن کے بنے ہوئے تھے۔ زرّیں و سیمیں ظروف سے پٹے رہتے تھے۔ ہر طرف نفیس معدنیات سے تیار شدہ آرام تخت بچھے رہتے تھے۔"

عمان کے متعلق ہنری ملیسی لکھتا ہے:

"جزیرۂ عرب کا جنوب مشرقی منطقہ عمان بھی پہاڑی علاقہ ہے اور نہایت شاداب ہے۔ اس کے سواحل بندرگاہوں سے بھرے ہوئے ہیں۔ انہی بندرگاہوں سے عرب جہازران دنیا کے کونے کونے تک تاخت کرتے رہے ہیں اور جہازرانی کی تاریخ میں اپنا نام روشن کر گئے ہیں اور آج مسقط کو وہی مقام حاصل ہے جو قدیم دارالحکومت سحر جسے

بعض عرب جغرافیہ دان باب چین کے نام سے موسوم کرتے ہیں، کو حاصل تھا۔

ہنری میسی مزید لکھتا ہے:

"بحرین خلیج فارس کے طول پر پھیلا ہوا ہے۔ یہ وہی علاقہ ہے جسے "سرزمین جواہر و یواقیت" کہا جاتا ہے۔ اور جس کی کھجور کی پیداوار دنیا بھر میں ضرب المثل بن چکی ہے۔"

ان تفصیلات سے دو نتائج ماخوذ ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ درست نہ ہوگا کہ ہم جزیرۂ عرب کے آباد یا بنجر حصّوں میں سے کسی ایک حصّے کو پیش نظر رکھ کر جزوی طور پر جزیرۂ عرب کی اقتصادیات کے بارے میں رائے قائم کریں۔ کیونکہ اس سے صحیح اندازہ سامنے نہیں آسکتا۔ اور دوسرا یہ کہ زرخیزی اور ریگزاری کے لحاظ سے جزیرۂ عرب کے بعض حصّوں کا بعض دوسرے حصّوں سے اس قدر عظیم تفاوت رکھنا ہی دراصل وہ بنیادی عامل تھا جو قبائل عرب میں وقتاً فوقتاً عداوت و مخاصمت کی آگ بھڑکاتا رہتا تھا اور ہر قبیلے کو مجبور کرتا رہتا ہے کہ اُسے دوسروں سے بڑھ کر زرخیز و خوشحال حصّوں پر تسلّط حاصل رہنا چاہیے۔

جغرافیائی محلِ وقوع کا اثر اقتصادیات پر حقیقت یہ ہے کہ جزیرہ نمائے عرب کے اس عجیب و غریب جغرافیائی محلِ وقوع نے جزیرۂ عرب کی منڈیوں کو ایک ایسا جنکشن بنا دیا تھا جو ہندوستان، ایران، بابل، حبشہ، شام اور فلسطین کے مابین سلسلۂ مواصلات قائم کیے ہوئے تھا۔ اور اس پر مستزاد یہ کہ وہ باہمی آویزشیں اور لامتناہی جنگیں جو قدیم زمانے سے ایک طرف ایران اور مصر کے درمیان، دوسری طرف ایران اور یونان کے درمیان اور تیسری طرف ایران اور روم کے درمیان برپا چلی آرہی تھیں اور ظہورِ اسلام تک ان کا سلسلہ جاری تھا، جزیرۂ عرب کی مرکزی اہمیت میں اضافہ کرنے کا موجب ہوئیں۔ کیونکہ ان ممالک کی باہمی عداوتوں کی وجہ سے کوئی تجارتی شاہراہ محفوظ نہ رہی تھی۔ صرف جزیرۂ عرب ہی وہ واحد تجارتی شاہراہ تھا جسے ہر ملک اپنے لیے پُرامن اور آزاد پا سکتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عرب کے تمام بڑے بڑے شہر دنیا بھر کی واحد تجارتی منڈی بن گئے۔ اور اہلِ عرب بالعموم اور قریشِ مکہ بالخصوص اپنے اس احترام و عزت کی بنا پر جو تمام عرب میں انہیں حاصل تھا، تجارتی کاروبا

کے سب سے بڑے ایجنٹ قرار پاگئے تھے ۔ عربوں کے قافلے ان منڈیوں میں ہر طرح کا مال بہم پہنچاتے جس میں جانوروں کی کھالوں سے لے کر گراں قدر معدنیات، نفیس عطریات، ہر طرح کی روئی سونے کے توڑے، افریقی ہاتھی دانت اور چین کے ریشمی لباس تک شامل ہوتے تھے ۔

وسیع الاثر تجارتی تعلقات پر مؤرخین کے بیانات | گستاف لیبان لکھتا ہے :

"یمن کے بڑے بڑے شہروں کا حسن جمال اور خوشحالی اُس کے انتہائی قدیم اور انتہائی وسیع تعلقات کا نتیجہ تھی۔ عربوں کے تعلقات اس قدر وسیع تھے کہ تمام قدیم دنیا کی سرحدوں کو چھو رہے تھے ۔ اور ان کی ابتداء اس قدر پرانی ہے کہ تورات میں بھی ان کا ذکر ملتا ہے "

موصوف آگے چل کر لکھتا ہے :

"یمن کے بڑے بڑے شہر دو ہزار سال سے زائد عرصہ تک تمام دنیا کا بلا اختلاف مرکز تجارت بنے رہے ہیں اور انہوں نے اپنے دور میں وہی پارٹ ادا کیا ہے جو شہر بندقیہ نے اپنے عہد زرین میں ادا کیا تھا "

"یورپ نے اپنے عہد قدیم میں عربوں ہی کے ذریعہ سے ایشیا کے دور و دراز ممالک سے تعلقات قائم کیے ہیں۔ اور یہ بھی واضح ہے کہ عربوں کی تجارت صرف عرب مصنوعات و اشیاء تک محدود نہ تھی بلکہ افریقہ اور ہندوستان سے درآمد کردہ سامان بھی ان کی تجارت کا جزء تھا "

"ان مسلسل اور قدیم تجارتی تعلقات کے آئینے میں ہمارے لیے جزیرۂ عرب کے بڑے بڑے شہروں کی اقتصادی حیثیت کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے ۔ وہ قدیم العہد تجارتوں کی وجہ سے شانِ بے نیازی رکھتے تھے اور ہر قسم کے نفیس اور خوشنما سازو سامان سے بخوبی شناسا تھے ۔ یہی وہ حقیقت ہے جو اس گتھی کو سلجھانے میں ہمیں مدد دیتی ہے کہ عرب مؤرخین کے علاوہ یونان اور روم کے مؤرخین بھی کیوں بالاتفاق ان شہروں کی عظمت و وسعت پر حیرت زدہ ہیں "

"محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے قبل عربی تمدن کی چمک دمک صرف یمن تک ہی محدود نہ تھی، بلکہ تاریخ قدیم ہمارے سامنے حیرہ اور غسان کی مملکتوں کے بارے میں بھی جو تمدنی تفصیلات پیش کرتی ہے، اُن سے ہمیں ایسے قطعی دلائل فراہم ہو جاتے ہیں جن کی روشنی میں ہم بخوبی اُس استعداد اور صلاحیت کی مقدار معلوم کر سکتے ہیں جو تلامذۂ محمد کے اندر مستقبل کے روشن تمدن کو اخذ کر لینے کے لیے پائی جاتی تھی۔"

اقتصادی ترقی کے دو اور اسباب ساتویں صدی عیسوی کے آغاز میں ایران اور روم کی طویل باہمی جنگجوئیوں نے مکہ کی تجارتی سرگرمیوں کو مزید تیز کر دیا تھا۔ قریش کا شہر مکہ۔ جو پہلے ہی غیر معمولی اہمیت رکھتا تھا ان جنگی حالات کے نتیجے میں اب وہ ایک ایسے چوراہے میں واقع ہو گیا تھا جہاں سے مشرق اور بحر ابیض، اور افریقہ اور سوریہ کی جانب تجارتی شاہراہیں نکلتی تھیں۔ علاوہ ازیں اس شہر میں عکاظ، مجنۃ، ذوالمجاز اور اسی نوعیت کے دوسرے موسمی بازاروں اور منڈیوں کا تانتا بندھا رہتا تھا جو اس کی مقامی تجارت کو مہمیز لگاتا رہتا تھا۔ حج کا اجتماع بھی بے شمار تجارتی فوائد رکھتا تھا۔ عربوں کے نزدیک حج اور تجارت اور دین اور دنیاوی منافع باہم غیر منفک ربط رکھتے تھے۔"

ہمہ گیر تجارتی سفر عربوں کے چھوٹے چھوٹے تجارتی قافلوں کے علاوہ قریش کے دو بہت بڑے معمول کے تجارتی سفر تھے: ایک موسم گرما میں یمن کی جانب اور دوسرا موسم سرما میں شام کی جانب ہوتا تھا۔ یہ دونوں سفر ایک ایسا قومی اور اجتماعی ادارہ بن چکے تھے جس نے ہر فرد کو اپنے ساتھ وابستہ کر رکھا تھا۔ دراصل ان سفروں کی ہمہ گیری قریش کے اس محکم اور مضبوط مالی نظام کی بنا پر تھی جس کی رُو سے ہر چھوٹے سے چھوٹا سرمایہ دار اپنی کم سے کم مقدار میں پونجی شامل کر کے اس ادارے کا ممبر بن سکتا تھا۔ یہ تجارتی سفر اپنے حصہ داروں کو پچاس فیصد منافع لازماً لوٹاتے تھے بلکہ بعض اوقات صد فی صد۔

خلاصۂ بحث قبل از اسلام جزیرۂ عرب کی اقتصادی پوزیشن معلوم کرنے کے لیے اسی قدر اشارات کافی ہیں۔ ان اشارات سے یہ امر صاف واضح ہے کہ عرب سوسائٹی جو اپنی تجارتی زندگی میں اپنے

خارجی تعلقات میں اور اپنی اکانومی میں اس درجہ ترقی پر تھی وہ اسلام کی آمد سے بہت عرصہ پیشتر ان حدود سے کافی آگے نکل چکی تھی جو دنیا سے الگ تھلگ ملک، سادہ و ابتدائی قوم اور اقتصادی پیداوار میں کسی کمسن معاشرے کے لیے سمجھی جاتی ہیں۔

ہمارے اس خیال کی تائید میں ہنری لیمنس رقمطراز ہے:

"ہمیں یہ تکرار کہنے میں کوئی باک نہیں محسوس ہوتا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی دعوت کا روئے سخن ایک ایسی جماعت کی جانب تھا جو زمانۂ دراز سے گوشۂ عزلت ترک کر چکی تھی ... اس وقت مکہ سرمایہ داروں اور تاجروں کے ایک بڑے گروہ کا مرکز تھا جن میں سے ہر ایک حساب دان اور ہر ایک محاسب تھا۔ یہ فضیلت انہیں عرب کے قابل احترام خاندان قریش سے نسبت رکھنے کی بنا پر تھی"

اوپر کی تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ

(الف) اسلام سے قبل عرب قوم اقتصادی لحاظ سے دنیا سے بے تعلق نہیں تھی۔

(ب) بلکہ وہ یونان و روم سے بھی ہزارہا سال قبل گوشۂ عزلت سے نکل چکی تھی اور اقتصادیات میں اس مقام پر پہنچ چکی تھی جو طفولیت کے مقام سے بہت آگے ہوتا ہے۔

(ج) اس معاشرے پر اسلام نے مختلف پہلوؤں میں جو قوانین نافذ کیے ہیں وہ اس معاشرے کی صحیح تصویر پیش کرتے ہیں اور ان قوانین کی حیرت انگیز تفصیلات اور متنوع تصریحات بھی اس بات کی کھلی دلیل ہیں کہ ان قوانین کا لباس جس معاشرے کے لیے تراشا گیا ہے اس میں عزلت و خمول کی کوئی علامت نہیں بلکہ اس کی اقتصادیات ترقی یافتہ اور اس کے خارجی روابط وسیع الاثر ہیں۔

یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ

["اسلام میں یتیم پوتے کی وراثت کا مسئلہ" ایک عرصہ سے اخبارات میں موضوعِ بحث بنا ہوا تھا۔ منکرینِ حدیث کے لیے چونکہ اس مسئلہ کی آڑ میں حدیث کے متعلق اپنے گمراہ کن خیالات پیش کرنے کا ایک نادر موقع ہے اس لیے انہوں نے اسے ایک جذباتی پس منظر میں رکھ کر اس پر خوب لے دے کی۔ ان حالات میں اس امر کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ نہ صرف اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی جائے بلکہ اس کے مالہ و ماعلیہ پر بھی اظہارِ خیال کیا جائے۔ مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی نے وقت کی اس اہم ضرورت کے پیشِ نظر اس پر قلم اٹھایا ہے۔ اس سے نہ صرف اس مسئلہ کو سمجھنے میں رہنمائی ملتی ہے بلکہ اُس ذہن کی کجی کا بھی اندازہ ہوتا ہے جو اس کے پیچھے کام کر رہا ہے۔ یہ دونوں خطوط پہلے روزنامہ "نوائے وقت" میں شائع ہو چکے ہیں۔ لیکن ان کی افادیت کے پیشِ نظر ہم انہیں قارئینِ ترجمان القرآن کی خدمت میں بھی پیش کرتے ہیں —— ع۔ ح۔ ص]

پہلا خط

ایک مدت سے بعض حضرات نے یہ پروپیگنڈا شروع کر رکھا ہے کہ یتیم پوتے کا اپنے دادا کی میراث سے محروم ہونا قرآن کے خلاف ہے۔ چونکہ وراثت سے یتیم پوتے کی محرومی ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر صحابہ کرام کے دور سے لے کر آج تک تمام امت کے فقہا متفق رہے ہیں اور اس میں حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، ظاہری، اہلِ حدیث، شیعہ وغیرہ گروہوں کے علما میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا، اس لیے اس پروپیگنڈے کے اثرات بڑے دُور رس ہیں۔ اگر ایک دفعہ یہ مان لیا جائے کہ یہ مسئلہ قرآن کے خلاف ہے، اور دوسری طرف یہ دیکھا جائے کہ اس میں فقہائے امت کے درمیان ایسا مکمل اتفاق ہے تو پھر کوئی شخص بھی اس نتیجے تک پہنچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ فقہائے اسلام یا تو

قرآن کی سمجھ نہیں رکھتے تھے، یا پھر وہ سب جان بوجھ کر قرآن کی خلاف ورزی پر متفق ہو گئے تھے۔

اس پروپیگنڈے سے متاثر ہو کر اب سے چند سال پہلے چودھری محمد اقبال صاحب چیمہ نے سابق پنجاب اسمبلی میں ایک مسودۂ قانون پیش کیا تھا جس کا مقصد اسلامی قانونِ وراثت میں ترمیم کرنا تھا اور اس کی تائید لاہور ہائی کورٹ کے ججوں سے لے کر اضلاع کے ڈپٹی کمشنروں، ڈسٹرکٹ ججوں، سول ججوں، سرکاری محکموں کے اعلیٰ و ادنیٰ عہدہ داروں، وکیلوں اور میونسپل کمشنروں کی ایک کثیر تعداد نے کی تھی۔ اس کے بعد سابق چیف جسٹس آف پاکستان میاں عبدالرشید صاحب کی صدارت میں عائلی کمیشن نے اپنی رپورٹ پیش کی اور اس نے بھی اسی ترمیم کے حق میں رائے دی۔ اب آپ کے اخبار میں بعض حضرات نے از سرِ نو یہ مسئلہ چھیڑا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ اس معاملہ میں کوئی رائے زنی کرنے سے پہلے لوگ اس کی شرعی حیثیت کو اچھی طرح سمجھ لیں۔

میراث کے متعلق قرآن و سنت کے اصولی احکام | ۱۔ میراث کا سوال آدمی کی زندگی میں نہیں بلکہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ وہ کچھ مال چھوڑ کر مر گیا ہو۔ قرآن میں اس بنیادی قاعدے کو متعدد مقامات پر وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ایک جگہ فرمایا:

> "مردوں کے لیے اس مال میں سے حصہ ہے جو والدین اور قریب ترشتہ داروں نے چھوڑا ہو اور عورتوں کے لیے اس مال میں سے حصہ ہے جو والدین اور قریب تر رشتہ داروں نے چھوڑا ہو۔" (النساء: ۷)

دوسری جگہ فرمایا:

> "اگر کوئی شخص ہلاک ہو جائے اور اس کے کوئی اولاد نہ ہو اور اس کی ایک بہن ہو تو جو کچھ اس نے چھوڑا اس کا نصف بہن کے لیے ہے۔" (النساء: ۱۷۶)

اسی طرح سورۂ نساء کی آیات ۱۱، ۱۲ میں میراث کا قانون بیان کرتے ہوئے بار بار تَرَكَ اور تَرَكْتُمْ اور تَرَكْنَ کے الفاظ کا اعادہ کیا گیا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ وراثت کا حکم صرف ترکے سے متعلق ہے۔

۲-مذکورۂ بالا بنیادی قاعدے سے جو اصول نکلتے ہیں وہ یہ ہیں : (الف) میراث کا کوئی حق مورث کی موت سے پہلے پیدا نہیں ہوتا۔(ب) میراث کے حقوق صرف ان لوگوں کو پہنچتے ہیں جو مورث کی موت کے بعد فی الواقع زندہ موجود ہوں، نہ کہ زندہ فرض کر لیے گئے ہوں۔(ج) مورث کی زندگی ہی میں جو لوگ وفات پا چکے ہوں ان کا کوئی حق اس کے ترکے میں نہیں ہے ،کیونکہ وہ اس وقت مر چکے تھے جب کہ سرے سے کوئی حقِ وراثت پیدا ہی نہیں ہوا تھا۔لہٰذا کوئی شخص ان پہلے کے فوت شدہ لوگوں کا وارث یا قائم مقام ہونے کی حیثیت سے مورث کے ترکے میں اپنے کسی حق کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔البتہ اگر وہ بجائے خود اپنا کوئی شرعی حق اس کی میراث میں رکھتا ہو تو وہ اسے پا سکتا ہے۔

۳-مورث کے وفات پا جانے پر جو لوگ زندہ ہوں ان کے درمیان میراث تقسیم کرنے کے لیے قرآن جو قاعدہ مقرر کرتا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ جو حاجت مند یا قابلِ رحم ہو اس کو دیا جائے بلکہ یہ ہے کہ جو رشتے میں مورث سے قریب تر ہو، یا بالفاظِ دیگر مورث جس سے رشتے میں قریب تر ہو، وہ حصہ پائے اور قریب تر رشتہ دار کی موجودگی میں بعید تر حصہ نہ پائے۔یہ قاعدہ سورہ نساء کی آیت ۷ کے ان الفاظ میں بیان ہوا ہے :

"اُس مال میں سے جو چھوڑا ہو والدین اور قریب تر رشتہ داروں نے"

۴-ایک آدمی کے قریب ترین رشتہ دار کون ہیں، اس کو قرآن خود بیان کر دیتا ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا کتنا حصہ ہے۔اس کے بیان کی رو سے وہ رشتہ دار یہ ہیں:

باپ اور ماں

بر بنائے حقِ والدیت

بہن بھائی	بر بنائے حقِ اخوت	میّت جس کی میراث کا سوال درپیش ہے	بر بنائے حقِ زوجیت	بیوی یا شوہر

بر بنائے حقِ ولدیت

بیٹے اور بیٹیاں

۵۔ تقسیم وراثت کی اس اسکیم میں جس رشتہ دار کو بھی کوئی حصہ ملتا ہے میت کے ساتھ خود اپنے قریبی تعلق کی بنا پر ملتا ہے۔ کوئی دوسرا نہ تو قریبی حق دار کی موجودگی میں اس کے حق کا شریک بن سکتا ہے، اور نہ اس کی غیر موجودگی میں اس کا قائم مقام بن کر اس کا حصہ لے سکتا ہے۔

(الف) حق مادری و پدری میت کے حقیقی ماں اور باپ کو پہنچتا ہے، ان کی موجودگی میں کوئی دوسرا اس حق کو نہیں پا سکتا۔ البتہ اگر باپ نہ ہو تو حق پدری دادا کو اور دادا بھی نہ ہو تو پردادا کو پہنچے گا۔ اسی طرح اگر ماں نہ ہو تو حق مادری دادی اور نانی کو، اور دادی اور نانی بھی نہ ہوں تو پردادی اور پرنانی کو پہنچ جائے گا۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ حقیقی ماں باپ کے قائم مقام ہیں، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ کی غیر موجودگی میں باپ کا باپ اور ماں کی غیر موجودگی میں ماں کی ماں اور باپ کی ماں خود حق پدری و مادری رکھتے ہیں۔

(ب) حق ولدیت صرف انہی بیٹوں اور بیٹیوں کو پہنچتا ہے جو میت کے نطفے یا اس کے بطن سے پیدا ہوئے ہوں۔ ان کی موجودگی میں یہ حق کسی طرح بھی اولاد کی اولاد کو نہیں پہنچ سکتا۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی بھی موجود نہ ہو تو حق ولدیت اولاد کی اولاد کو پہنچ سکتا ہے۔ باپ اور ماں کے برعکس ایک آدمی کے بچے چونکہ بہت سے ہو سکتے ہیں اس لیے یہ بات اکثر پیش آتی ہے کہ ایک یا چند بچے آدمی کی زندگی میں مرجائیں اور ایک یا چند بچے اس کے مرنے کے بعد زندہ رہیں۔ اسی وجہ سے حق والدیت کے برعکس حق ولدیت کے معاملے میں یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے کہ اولاد کی موجودگی میں اولاد کی اولاد کو میراث نہیں پہنچتی۔ اس معاملے کی اصولی نوعیت کو جو لوگ نہیں سمجھتے وہ اس صورت حال کو دیکھ کر یہ اعتراض جڑ دیتے ہیں کہ جب باپ کے مرنے پر حق والدیت دادا کو پہنچ جاتا ہے تو بیٹے کے مرجانے کی صورت میں حق ولدیت پوتے کو کیوں نہیں پہنچتا، حالانکہ یہ اعتراض اگر صحیح ہو سکتا تھا تو صرف اس صورت میں جب کہ ایک آدمی بیک وقت تین چار آدمیوں کا بیٹا ہوتا اور پھر ان میں سے کسی ایک کے مرجانے پر دادا کو حصہ پہنچ جاتا۔ یا پھر ایک آدمی کی زندگی میں اس کی ساری اولاد کے مرجانے کے باوجود اس آدمی کے پوتوں پوتیوں کو حصہ نہ دیا جاتا۔ پھر یہ

لوگ اس پر مزید ایک غلطی یہ کرتے ہیں کہ باپ کی غیر موجودگی میں دادا کے حق پدری پانے کو "قائم مقامی" (REPRESENTATION) کے قاعدے پر مبنی سمجھ لیتے ہیں اور اصرار کرتے ہیں کہ جس طرح باپ کے سر کٹتے ہی دادا اس کی جگہ آکھڑا ہوتا ہے اسی طرح بیٹے کے سر کٹتے ہی پوتے کو اس کی جگہ آکھڑا ہونے کی اجازت دی جائے۔ حالانکہ یہ معاملہ راشن ڈپو کے خریداروں کی قطار کا نہیں ہے بلکہ اصول قرب وبعد کا ہے۔ جب تک وہ شخص موجود ہے جس کا ایک آدمی براہ راست نطفہ ہے اس وقت تک حق پدری کسی ایسے شخص کو نہیں پہنچ سکتا جس کا وہ بالواسطہ نطفہ ہو۔ اسی طرح جب تک وہ اولاد موجود ہے جو آدمی کی صلب سے براہِ راست پیدا ہوئی ہے اس وقت تک بالواسطہ اولاد کبھی "اولاد" کا حق لینے کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ باپ کے نہ ہونے کی صورت میں دادا اس بنا پر حق پدری نہیں پاتا کہ وہ باپ کی جگہ آکھڑا ہوا ہے بلکہ اس بنا پر پاتا ہے کہ بلا واسطہ پدر کی غیر موجودگی میں بالواسطہ پدر خود یہ حق رکھتا ہے۔

ج۔ حقِ زوجیت صرف اس شخص کو پہنچ سکتا ہے جس سے میت کا اپنا ازدواجی رشتہ ہو اور چونکہ یہ رشتہ بالواسطہ نہیں ہو سکتا اس لیے مورث کی زندگی میں شوہر یا بیوی کے مرجانے سے اس کا حق میراث بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ قائم مقامی کا اصول یہاں بھی نہیں پایا جاتا کہ شوہر کے حینِ حیات اگر بیوی مرچکی ہو تو اس کے وارثوں میں سے کوئی اس کا قائم مقام ہونے کی حیثیت سے شوہر کے ترکے میں سے حقِ زوجیت مانگ سکے، یا شوہر بیوی کی زندگی میں مرچکا ہو تو اس کے وارثوں میں سے کوئی عورت کے مال میں سے حقِ زوجیت کا طلبگار ہو سکے۔

د۔ حقِ اخوت اولاد اور باپ کے نہ ہونے کی صورت میں صرف بھائی بہنوں ہی کو پہنچتا ہے، خواہ وہ حقیقی ہوں یا علاتی (یعنی باپ کی طرف سے)، یا اخیافی (یعنی ماں کی طرف سے)۔ قائم مقامی کا اصول یہاں بھی نہیں ہے کہ بھائی کی غیر موجودگی میں اس کی اولاد قائم مقام ہونے کی حیثیت سے اس کا حصہ پائے۔ بھتیجوں کو اگر حصہ پہنچے گا تو ذوی الفروض کے نہ ہونے کی صورت میں، یا ذوی الفروض کے حصے ادا ہو جانے کے بعد عصبات ہونے کی حیثیت سے

اپنے ذاتی حق کی بنا پر پہنچے گا نہ کہ کسی کا قائم مقام ہونے کی حیثیت سے۔

۶-قرآن مجید نے صرف ان رشتہ داروں کے حقوق بیان کیے ہیں جو مذکورہ بالا چار حقوق میں سے کوئی حق رکھتے ہوں اور ان کے حصے اس نے خود مقرر کر دیئے ہیں۔اس کے بعد دو سوالات کا جواب باقی رہ جاتا ہے۔اول یہ کہ قرآن نے جو حصے مقرر کر دیے ہیں ان کو ادا کرنے کے بعد جو کچھ بچے وہ کہاں جائے گا؟ اور دوم یہ کہ قرآن نے جن رشتہ داروں کے حقوق مقرر کیے ہیں وہ اگر نہ ہوں تو کن کو وراثت پہنچے گی؟ ان دونوں سوالات کا جواب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مستند شارح قرآن ہونے کی حیثیت سے خود قرآن ہی کے اشارات کی بنا پر یہ دیا ہے کہ قریب ترین رشتہ داروں کے حق ادا ہو چکنے کے بعد یا ان کی غیر موجودگی میں حق میراث ان قریب تر جدی رشتہ داروں کو پہنچے گا جو ایک آدمی کے فطرتاً پشتیبان اور حامی و ناصر ہوتے ہیں۔یہی معنی ہیں "عصبات" کے یعنی آدمی کے وہ اہلِ خاندان جو اس کے لیے تعصب کرنے والے ہوں۔اور اگر وہ موجود نہ ہوں تو پھر یہ حق "ذوی الارحام" (رحمی رشتہ داروں مثلاً ماموں، نانا، بھانجے اور بیٹی یا پوتی کی اولاد) کو دیا جائے گا۔یہاں بھی نہ تو قائم مقامی کا اصول کام کرتا ہے اور نہ یہ اصول کہ جو محتاج اور قابلِ رحم ہو اس کو میراث دی جائے۔بلکہ قرآن کے بتائے ہوئے چار اصول اس معاملے میں کار فرما ہیں:

ایک یہ کہ قریب ترین کے بعد حصہ قریب تر کو پہنچے گا اور قریب تر کی موجودگی میں بعید تر حصہ نہ پائے گا۔(مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ)

دوسرے یہ کہ غیر ذوی الفروض کو وارث قرار دینے میں یہ دیکھا جائے گا کہ میت کے لیے نفع کے لحاظ سے قریب تر یعنی اس کی حمایت و نصرت میں فطرتاً زیادہ سرگرم کون ہو سکتے ہیں۔(اَیُّهُمْ اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا)۔

تیسرے یہ کہ عورتوں کی بہ نسبت مرد فطرتاً عصبہ ہونے کے زیادہ اہل ہوتے ہیں۔اسی لیے قرآن ماں اور باپ میں سے عصبہ باپ کو قرار دیتا ہے اور اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا ہے کہ فرض حصے ادا کرنے کے بعد مابقی ترکہ قریب ترین مرد کو دو۔ لیکن بعض حالات میں عورت بھی عصبہ ہو سکتی ہے، مثلاً یہ کہ میت کی وارث بیٹیاں ہی ہوں اور کوئی مرد عصبہ موجود نہ ہو تو بیٹیوں کا حصۂ فرض ادا کرنے کے بعد مابقی میت کی بہن کو دیا جائے گا کیونکہ وہ اس کی پشتیبان ہوتی ہے۔

چوتھا اصول قرآن نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ (رحمی رشتہ دار اجنبیوں کی بہ نسبت ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں) اسی بنا پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اَلْخَالُ وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهٗ (جس کا کوئی اور وارث نہ ہو اس کا وارث اس کا ماموں ہے)۔

یہ ہیں تقسیم میراث کے اسلامی اصول جن کو سمجھنے میں کوئی ایسا شخص غلطی نہیں کر سکتا جس نے کبھی قرآن کو سمجھ کر پڑھا ہو اور اس کے مضمرات پر غور کیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ عصبات کی تعیین اور ذوی الارحام کی میراث کے مسائل کو چھوڑ کر قانونِ وراثت کے بنیادی اصولوں میں تمام امت کے علما شروع سے آج تک متفق رہے ہیں اور زمانہ حال سے پہلے کبھی اسلامی تاریخ کے دوران میں یہ آواز نہیں سنی گئی کہ قرآن کے اس قانون کو سمجھنے میں ساری امت کے علما بالاتفاق غلطی کر گئے ہیں۔

قائم مقامی کے اصول کی غلطی

اب میں یہ بتاؤں گا کہ فوت شدہ بیٹے اور بیٹی کی اولاد کو وارث قرار دینے پر اصولاً کیا اعتراضات وارد ہوتے ہیں اور یہ تجویز ایک معقول اور منتظم قانونِ میراث کو کس طرح غیر معقول اور پراگندہ کر کے رکھ دیتی ہے۔

اس پر پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہ اسلامی قانونِ میراث میں "قائم مقامی" کا ایک بالکل غلط نظریہ داخل کر دیتی ہے جس کا کوئی ثبوت قرآن میں ہم کو نہیں ملتا۔ قرآن کی رو سے جو شخص بھی میراث کا کوئی حصہ پاتا ہے خود میت کا اقرب ہونے کی حیثیت سے پاتا ہے، نہ کہ کسی دوسرے اقرب کے قائم مقام کی حیثیت سے۔ اولاد کی غیر موجودگی میں اولاد کی اولاد اور والدین کی غیر موجودگی میں والدین کے والدین اس لیے میراث نہیں پاتے کہ وہ کسی کے قائم مقام ہیں، بلکہ اس لیے پاتے ہیں کہ بلاواسطہ اولاد اور بلاواسطہ والدین کی غیر موجودگی میں بالواسطہ اولاد اور بالواسطہ والدین کو آپ سے

آپ حقِ ولدیت اور حقِ والدیت پہنچ جاتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بیوی اور شوہر کے وارث چونکہ کوئی بالواسطہ یا بلاواسطہ حقِ زوجیت نہیں رکھتے اس لیے ایک مرد کے مرنے پر اس کی فوت شدہ بیوی یا ایک عورت کے مرنے پر اس کے فوت شدہ شوہر کا حصّہ کسی حال میں بھی اس کے وارثوں کو نہیں ملتا۔ ورنہ اگر قائم مقامی کا اصول واقعی اسلامی قانون میں موجود ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ ساس اور خسر اور سالے اور سوتیلے بچے میراث میں حصّہ نہ پاتے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قائم مقامی کا اصول تسلیم کر لینے کے بعد یہ تجویز اس کو صرف بیٹے بیٹیوں کی اولاد تک محدود رکھتی ہے، حالانکہ اس کے لیے کوئی معقول دلیل موجود نہیں ہے۔ اگر قائم مقامی کا اصول واقعی کوئی صحیح اصول ہے تو پھر قانون یہ ہونا چاہیے:

"ہر ایسا شخص جو مورث کی وفات کے بعد زندہ موجود ہونے کی صورت میں شرعاً وارث ہوتا وہ اگر مورث کی زندگی ہی میں مر گیا ہو تو اس کے تمام شرعی وارثوں کو اس کا قائم مقام مانا جائے گا اور وہ مورث کی وفات کے بعد میراث میں سے حصہ پائیں گے"۔

مثلاً ایک شخص کی بیوی اس کی زندگی میں مر چکی تھی۔ آخر کیا وجہ ہے کہ اب شوہر کے ترکے میں اس فوت شدہ بیوی کے وارث اس کے قائم مقام نہ مانے جائیں؟ ایک شخص کا باپ اس کی زندگی میں مر گیا تھا۔ قائم مقامی کا اصول تسلیم کر لینے کے بعد کونسی معقول دلیل ایسی ہے جس کی بنا پر اس متوفی باپ کے تمام وارثوں کو اس کا قائم مقام مان کر سب کو اس شخص کے ترکے میں حصہ دار نہ بنایا جائے؟ ایک شخص کے چار چھوٹے بچے اس کی زندگی میں مر چکے تھے۔ کیا وجہ ہے کہ ان بچوں کی ماں ان کی قائم مقام نہ مانی جائے اور شوہر کے مرنے پر حقِ زوجیت کے علاوہ اسے ان مرے ہوئے بچوں کا حصہ بھی بحیثیت قائم مقام نہ ملے؟ ایک شخص کا ایک شادی شدہ لڑکا اس کی زندگی میں لاولد مر گیا تھا۔ کیا وجہ ہے کہ اس کی بیوہ اس کی قائم مقام ہو کر خسر کے ترکے میں سے حصہ نہ لے؟ صرف اولاد کی اولاد تک اس قائم مقامی کے اصول کو محدود رکھنا اور دوسرے سب لوگوں کو اس سے مستثنیٰ کر دینا اگر کسی قرآنی دلیل پر مبنی ہے تو اس کی نشاندہی کی جائے، اور اگر کسی عقلی دلیل پر مبنی ہے تو اسے بھی چھپا کر نہ رکھا جائے، ورنہ پھر سیدھی طرح یہ کہہ دیا

جاتے کہ جس طرح قائم مقامی کا اصول خود ساختہ ہے اسی طرح اس کا انطباق بھی من مانے طریقے پر کیا جائیگا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ تجویز ان اصولوں کے بالکل خلاف ہے جو قانونی سمجھ بوجھ رکھنے والا کوئی آدمی قرآن مجید کے احکامِ میراث سے سمجھ سکتا ہے۔ قرآن کی رو سے کوئی حق وراثت مورث کی زندگی میں پیدا نہیں ہوتا مگر یہ تجویز اس مفروضے پر قائم ہے کہ یہ حق مورث کی زندگی ہی میں قائم ہو جاتا ہے اور صرف اس کا نفاذ مورث کے مرنے تک ملتوی رہتا ہے۔ قرآن کی رُو سے میراث میں صرف اُن لوگوں کا حصہ ہے جو مورث کی وفات کے وقت زندہ موجود ہوں مگر یہ تجویز ان لوگوں کا حق بھی ثابت کرتی ہے جو اس کی زندگی میں مر چکے ہوں۔

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ قرآن بعض رشتہ داروں کے حصے قطعی طور پر مقرر کر دیتا ہے جن میں کمی بیشی کرنے کا کسی کو حق نہیں ہے، مگر قائم مقامی کا اصول خود قرآن کے مقرر کیے ہوئے بعض حصوں میں کمی اور بعض میں بیشی کر دیتا ہے۔ مثلاً فرض کیجیے کہ ایک شخص کے دو ہی لڑکے تھے اور دونوں اس کی زندگی میں وفات پا گئے۔ ایک لڑکا اپنے پیچھے چار بچے چھوڑ کر مرا۔ دوسرا لڑکا صرف ایک بچہ چھوڑ کر مرا۔ قرآن کی رو سے یہ پانچوں پوتے حقِ ولدیت میں بالکل برابر ہیں، اس لیے دادا کے ترکے میں سے ان سب کو برابر حصہ ملنا چاہیے، مگر قائم مقامی کے اصول پر اس کی جائداد میں سے آٹھ آنے ایک پوتے کو ملیں گے اور باقی چار پوتوں کے حصے میں صرف دو دو آنے آئیں گے

ایک اور غلط تجویز | حال میں بعض لوگوں نے وراثت کے متعلق اپنی تجویز اس طرح مرتب کی ہے:

"مورث کا کوئی ایسا نسبی رشتہ دار جو اس کے ترکے میں سے اس کی وفات کے بعد حصہ پاتا، لیکن جو مورث کی وفات سے پہلے ہی فوت ہو گیا ہو، اس کی جگہ اس کا قریب ترین نسبی رشتہ دار لے لیگا اور مورث کی وفات کے وقت وہی حصہ پائے گا جو اس فوت شدہ کو ملتا۔ اگر وہ متعدد ہیں تو وہ حصہ ان میں قرآنی قانونِ وراثت کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا۔"

اس تجویز میں دو مرحلوں پر "نسبی رشتہ دار" کی قید لگائی گئی ہے۔ پہلے مرحلے میں مورث کے

وفات یافتہ ممکن وارثوں میں سے صرف اس کے نسبی رشتہ داروں کو حصہ پانے کے لیے منتخب کر لیا جاتا ہے اور دوسروں کو یونہی چھوڑ دیا جاتا ہے۔ دوسرے مرحلے میں ان مردہ حصہ داروں کی بھی صرف نسبی رشتہ داروں کو میراث پانے کے لیے چھانٹ لیا جاتا ہے اور باقیوں کو محروم کر دیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ دونوں مرحلوں پر "نسبی رشتہ دار" کی یہ قید قرآن کے کس حکم سے اخذ کی گئی ہے؟ اگر قرآن واقعی یہ اجازت دیتا ہے کہ ایک شخص کے جو ممکن وارث اس کی زندگی میں مر چکے ہوں انہیں اس کی وفات کے بعد میراث وصول کرنے کی خاطر قانونی زندگی عطا کی جائے تو پھر یہ انعام سارے ممکن وارثوں پر عام ہونا چاہیے۔ ان میں سے صرف نسبی رشتہ داروں کو چھانٹ لینے کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔ پھر ان نسبی رشتہ داروں کو بھی قانونی زندگی عطا کر کے آپ ان کے صرف نسبی رشتہ داروں کو وراثت دیتے ہیں اور دوسرے حق داروں کو محروم الارث کر دیتے ہیں۔ کیا آپ قرآن سے یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ایک شخص اگر مورث کی وفات کے وقت قانونی مفروضے کے طور پر نہیں بلکہ واقعی زندہ ہوتا اور مورث کی وراثت میں سے حصہ پانے کے بعد مرتا تو اس کے صرف نسبی رشتہ دار ہی اس کی میراث پاتے؟

اچھا تھوڑی دیر کے لیے ان اصولی اعتراضات کو بھی جانے دیجیے۔ اس تجویز میں "نسبی رشتہ دار" سے ماں باپ تو خارج نہ ہوں گے۔ فرض کیجیے کہ ایک شخص کی زندگی میں اس کے باپ کا انتقال ہو جاتا ہے۔ باپ کی ایک دوسری بیوی بھی تھی جس سے اولاد موجود ہے اور باپ کی اس بیوی سے بھی اولاد ہے جس کے بطن سے یہ شخص پیدا ہوا ہے۔ اس شخص کے اپنے بیٹے بیٹیاں بھی موجود ہیں۔ اب اس شخص کا انتقال ہوتا ہے۔ آپ اپنے قاعدے کے مطابق اس کے فوت شدہ باپ کا حصہ نکالنے پر مجبور ہیں اور وہ کل میراث کا ۱/۶ وصول کر لیتا ہے۔ پھر اس حصے کو آپ اس کے نسبی رشتہ داروں میں تقسیم کرتے ہیں، یعنی اس کے وہ سب بیٹے بیٹیاں جو اس کی دونوں بیویوں کے بطن سے پیدا ہوئے تھے اور اس کے وہ پوتے اور پوتیاں اور نواسے نواسیاں بھی جن کے ماں باپ اس کی زندگی میں مر چکے تھے۔ اس طرح میت کی اولاد کے ساتھ اس کے سگے اور سوتیلے بھائی بہن ہی نہیں بلکہ بھتیجے اور بھانجے تک بھی ترکے میں حصہ دار بن جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ صریح احکامِ قرآنی کے خلاف ہے۔ قرآن کی رو سے

جس شخص کی اولاد موجود ہو اس کے سگے اور سوتیلے بھائیوں کو میراث کا کوئی حصہ نہیں پہنچتا اور نہ اس کے مرے ہوئے بھائی بہنوں کی اولاد کوئی حصہ پانے کی حق دار ہے، مگر آپ نے اس کے فوت شدہ باپ کو حصہ دار قرار دے کر اس کی زندہ اولاد کی حق تلفی کر دی۔

یہ صرف ایک مثال ہے۔ ایسی اور بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جن سے معلوم ہو گا کہ مرے ہوتے باپ، ماں، دادا، دادی، نانی وغیرہ کو جو سب "نسبی رشتہ دار" کی تعریف میں آتے ہیں، قانونی طور پر زندہ وارثوں کی طرح میراث کا حق دار قرار دینے اور پھر ان کے نسبی رشتہ داروں میں یہ حصہ تقسیم کرنے سے کیا پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔

اس مختصر بحث سے میں صرف یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ علمائے اسلام کے متفق علیہ قانونِ میراث میں آج جو ترمیمات تجویز کی جا رہی ہیں ان کی علمی و عقلی حیثیت کیا ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ یتیم بچوں کے معاملہ میں پیچیدگی پیدا ہونے کا اصل سبب کیا ہے اور اس کا حل کیسے ہو، تو اس کا جواب بھی کچھ ایسا مشکل نہیں ہے۔ اہلِ علم کے مشورے سے ایسی صورتیں تلاش کی جا سکتی ہیں جن کی اصولِ شریعت کے اندر گنجائش بھی ہے اور جن سے یہ مسئلہ بھی مجوزہ ترمیمات کی بہ نسبت زیادہ بہتر طریقے سے حل ہو سکتا ہے۔

دوسرا خط

"نوائے وقت" میں یتیم پوتے کی وراثت کے متعلق میرے سابق مضمون کی اشاعت کے بعد تونسہ شریف سے ایک صاحب نے مجھے مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کے ایک خط کا تراشا بھیجا ہے اور خواہش ظاہر کی ہے کہ میں اس پر اظہار رائے کر دوں۔ نیز اس سلسلے میں کچھ سوالات بھی کیے ہیں۔ میں ان کا خط اور اس کے جواب میں ان کو جو کچھ میں نے لکھا ہے وہ آپ کے پاس بغرض اشاعت بھیج رہا ہوں، کیونکہ اس میں ان بیشتر قابلِ لحاظ اعتراضات کا جواب آگیا ہے جو میرے مضمون کی اشاعت کے بعد نوائے وقت میں بعض اصحاب نے اٹھائے ہیں۔

صرف ایک دو باتیں وضاحت طلب باقی رہ جاتی ہیں جو آپ کے ہاں شائع شدہ مراسلات میں کہی گئی ہیں۔ ایک صاحب نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ میں نے پہلے تو کبھی یہ لکھا تھا کہ قرآن و حدیث میں یتیم پوتے کی محرومی کے متعلق کوئی صریح حکم موجود نہیں ہے، اور اب اسے قرآن و حدیث سے ثابت کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ لیکن میں گزارش کروں گا کہ انھوں نے میرا مدعا سمجھنے کی کوشش نہیں فرمائی۔ میرا مطلب صرف یہ تھا کہ قرآن و حدیث میں صراحۃً تو کہیں یہ حکم نہیں دیا گیا ہے کہ بیٹوں کی موجودگی میں پوتوں کو وراثت نہ دی جائے (اور اسی طرح قرآن و حدیث میں کوئی صریح حکم یہ بھی نہیں ہے کہ پوتوں کو وراثت ضرور دی جائے)، لیکن تقسیمِ میراث کی اس اسکیم پر اگر غور کیا جائے جو کتاب و سنت میں بیان ہوئی ہے تو نتیجہ یہی مستنبط ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں پوتوں کو وراثت نہ دی جائے اور یہ استنباط تمام علمائے امت کا متفق علیہ ہے۔ ایک تازہ خط میں خلافت کے قریش تک محدود ہونے پر فقہائے سلف کے اجماع کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ اس اجماع سے بعد کے علما نے اختلاف کیا ہے اس لیے پوتے کی وراثت کے معاملے میں بھی اجماع کی خلاف ورزی کی جا سکتی ہے۔ مگر اس معاملے کی اصل حقیقت یہ ہے کہ وہ اجماع جن ارشاداتِ نبوی پر مبنی تھا انھی ارشادات میں یہ واضح کر دیا گیا تھا کہ قریش میں خلافت اس وقت تک رہے گی جب تک کہ وہ "دین کو قائم کرتے رہیں"۔ اسی بات کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بھی سقیفہ بنی ساعدہ میں واضح کر دیا تھا کہ "یہ حکومت قریش میں رہے گی جب تک وہ اللہ کی اطاعت کرتے رہیں اور اس کے حکم پر ٹھیک ٹھیک چلتے رہیں"۔ پس بعد کے ادوار میں غیر قریش کی خلافت کے جواز کا فتویٰ اجماعِ سلف کی خلاف ورزی کرتے ہوئے نہیں دیا گیا بلکہ ان اوصاف کے فقدان کی وجہ سے دیا گیا ہے جو قریش میں خلافت کے رہنے کے لیے شرط کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لیے اس معاملے میں یہ استدلال صحیح نہیں ہے کہ بعد کے علما نے سابق اجماع کو توڑ دیا۔ اس سلسلے میں یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ کسی اجماع کا ماخذ اگر قرآن و سنت میں سرے سے موجود ہی نہ ہو تب تو اس پر نظرِ ثانی ہو سکتی ہے لیکن اگر اس کا ماخذ قرآن و سنت میں ہو تو پھر اس پر نظرِ ثانی

خود قرآن وسنت کے دلائل کی بنیاد پر ہی ممکن ہے جیسا کہ اوپر میں نے قریش کے استحقاقِ خلافت کے معاملے میں واضح کیا ہے۔

اب میں تونسہ شریف سے آمدہ خط کا ضروری حصہ اور اس کا جواب ذیل میں نقل کرتا ہوں

خط

(۱) وراثت کے متعلق مولانا آزاد مرحوم کے خط سے جس نئے نظریۂ فکر کی نشان دہی ہوتی ہے کیا آپ اس پر کچھ روشنی ڈال سکیں گے؟

(۲) اس عبارت سے تو یہ مطلب پایا جاتا ہے کہ لڑکا باپ کے گھر پیدا ہونے سے مالکِ ورثہ قرار پایا البتہ قابض ترکہ باپ کے مرنے کے بعد ہوگا (اس لیے لڑکے کے مرنے سے پوتا دادا کی جائداد سے محجوب الارث نہیں)۔

(۳) اگر یہ نظریہ غلط ہے تو باپ کے خبطی یا اوباش ہو جانے کی صورت میں لڑکا اپنی جدی جائداد کا تحفظ یا (کورٹ آف وارڈ) کرانے کا حق کس طرح رکھتا ہے؟

جواب

(۱) مولانا آزاد مرحوم کے مطبوعہ مکتوب سے کسی نئے نظریۂ فکر کی نشان دہی نہیں ہوتی ان کے خط میں پہلے تو یتیم پوتے کے محجوب الارث ہونے کے حق میں فقہا کی ایک دلیل نقل کی گئی ہے اور پھر اس دلیل کا رد کیے بغیر محض یہ فرمایا گیا ہے کہ "فقہا کی نظر صرف ایک علت کی طرف گئی ہے اور تمام علل واصول جو اس باب میں ثابت ومعلوم ہیں، نظر انداز کر دیئے گئے ہیں" لیکن وہ تمام علل واصول جو مولانا کے نزدیک "ثابت ومعلوم" تھے ان کی کچھ تفصیل انہوں نے بیان نہیں فرمائی۔ اس لیے نہ تو یہی معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ علل واصول کیا تھے جنہیں نظر انداز کر دیا گیا ہے اور نہ یہی پتہ چل سکتا ہے کہ وہ علل واصول فی الواقع ثابت ومعلوم ہیں بھی یا نہیں۔

(۲) آپ نے مولانا کے مکتوب کی کس عبارت سے یہ مطلب اخذ کیا ہے کہ "لڑکا باپ کے گھر پیدا ہونے سے مالکِ ورثہ قرار پاتا ہے، البتہ قابضِ ترکہ باپ کے مرنے کے بعد ہوگا"؟ اس

مطلب کا تو کوئی اشارہ تک مجھے اس خط میں نظر نہیں آیا۔ درحقیقت یہ خیال قرآن کے بالکل خلاف ہے جیسا کہ میں اپنے اس مضمون میں بیان کر چکا ہوں جو نوائے وقت میں آپ نے ملاحظہ فرمایا ہے۔ قرآن کی رو سے کوئی حق وراثت مورث کی زندگی میں پیدا نہیں ہوتا بلکہ مورث کی موت کے ساتھ یہ حق صرف ان رشتہ داروں کے لیے ثابت ہوتا ہے جو اس وقت زندہ موجود ہوں۔ آپ جس نظریہ کا ذکر کر رہے ہیں وہ تو دراصل اس ہندوانہ رواجی قانون میں پایا جاتا ہے جو مدتوں تک یہاں مسلمانوں میں بھی رائج رہا ہے۔ ہندوؤں کے ہاں تصور یہ ہے کہ موروثی جائداد دراصل خاندان یا پوری نسل کی مشترک ملکیت ہے۔ خاندان کے افراد یکے بعد دیگرے جائداد کے محدود مالک بنتے ہیں اور ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ جائداد کو بجنسہ ایک سے دوسرے کی جانب منتقل کرتے چلے جائیں۔ ان کے ہاں گویا تمام موجود اور آئندہ نسل بیک وقت شریک ورثہ ہے۔ اسی اصول کے تحت رواجی قانون میں لڑکوں کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اگر ان کا باپ جدی جائداد کو تلف کرنے یا کسی اجنبی کی جانب منتقل کرنے کی کوشش کرے تو وہ "وارثانِ بازگشت" کی حیثیت سے استقرار حق کا دعویٰ دائر کر کے باپ کے خلاف حکم امتناعی حاصل کر سکتے ہیں۔ اسلام میں نہ تو موروثی اور غیر موروثی جائداد کے درمیان کوئی امتیاز قائم کیا گیا ہے اور نہ مالک کے اختیارات مشروط و محدود ہی رکھے گئے ہیں۔ از روئے اسلام ایک مالک اپنی زندگی میں اپنی جائداد کا مالکِ کامل ہے خواہ اس نے وہ جائداد خود پیدا کی ہو یا آباواجداد سے وراثت میں لی ہو اور وہ حینِ حیات اس میں بیع، ہبہ، وصیت، وقف ہر طرح کے تصرف کے جملہ اختیارات رکھتا ہے۔

(۳) بے شک اسلامی قانون میں اس کی گنجائش موجود ہے کہ صاحب جائداد کے فاتر العقل یا سفیہ ہونے کی صورت میں قاضی جائداد کو اپنی تحویل میں لے لے۔ لیکن اس معاملے میں بھی نہ تو جدی جائداد کی کوئی تمیز روا رکھی گئی ہے اور نہ یہی ضروری قرار دیا گیا ہے کہ صاحبِ جائداد کی اولاد یا کوئی دوسرا متوقع وارث ہی عدالت میں استغاثہ دائر کرے۔ بلکہ

اس معاملے سے تعلق رکھنے والا ہر شخص عدالت کو متوجہ کر سکتا ہے۔ قانونِ اسلامی میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہو کہ کوئی شخص وراثت میں حقدار ہونے کی وجہ سے زندہ مالک جائداد کے خلاف شکایت کا خصوصی استحقاق رکھتا ہے۔ اسلامی قانون کی اس شق کا مقصد کسی وارث کے ورثے کو محفوظ کرنا نہیں بلکہ اسراف و تبذیر اور ضیاعِ اموال کو روکنا ہے اور اس کا ماخذ آیت لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ ہے۔ اس قانون کی رو سے ایسے مالک کے تصرفات پر بھی پابندی عائد کی جا سکتی ہے جس کا سرے سے کوئی متوقع وارث موجود ہی نہ ہو۔

جو لوگ پوتے کی وراثت کے معاملے میں بہت زیادہ مضطرب ہیں انہیں چاہیے کہ وہ آخر کوئی اصول تو متعین کریں جس کی بنا پر بیٹوں کی موجودگی میں پوتے کو وراثت دی جا سکے۔ اگر یہ کہا جائے کہ پوتا اولاد ہونے کی حیثیت سے بجائے خود میراث کا حق رکھتا ہے اور وہ اپنے دادا کی اسی معنی میں اولاد ہے جس معنی میں بیٹا باپ کی اولاد ہے تو پھر جس پوتے کا باپ زندہ ہو اسے بھی اپنے باپ سمیت اپنے دادا کے تمام بیٹوں کے ساتھ برابر حقِ وراثت میں شریک ہونا چاہیے۔ مثلاً اگر ایک شخص کے چار بیٹے ہیں اور آٹھ پوتے ہیں تو وراثت چار کے بجائے بارہ برابر حصوں میں تقسیم ہونی چاہیے۔ اگر ایسا نہیں ہے اور کوئی اس کا قائل نہیں ہے تو پھر محض يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ والی آیت کو پوتے کے حقِ وراثت میں پیش کرنا یا عربی اشعار کی مدد سے پوتے کو بمنزلہ اولاد قرار دیکر اسے دادا کا وارث بنانا کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ پوتا اپنے باپ کی زندگی میں نہیں بلکہ اپنے باپ کے مرنے کی صورت میں چچاؤں کے ساتھ دادا کی وراثت کا حقدار ہوتا ہے، تو اول تو قرآن میں اس کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے لیکن تھوڑی دیر کے لیے دلیل کے سوال کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تب بھی ولدیت کی بنا پر زندہ بیٹوں کے ساتھ یتیم پوتے کو حق دار قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ اسے بیٹوں کے ساتھ مساوی حصہ ملے۔ مثلاً ایک شخص کے اگر تین بیٹے زندہ ہیں اور ایک بیٹا چار لڑکے چھوڑ کر مرا ہے تو اس شخص کی جائداد سات برابر حصوں میں تقسیم ہونی چاہیے لیکن اگر اس بات کا بھی کوئی قائل نہیں ہے تو پھر پوتے کی وراثت لامحالہ اس بنیاد پر ہو گی کہ اس کا وفات یافتہ باپ اپنے باپ کی

زندگی میں ورثے کا حقدار ہو چکا تھا اور اب یہ یتیم پوتا اپنے دادا کی نہیں بلکہ اپنے باپ کی میراث پا رہا ہے۔ اب اگر یہ اصول مان لیا جائے کہ باپ کی زندگی میں مر جانے والے لڑکے کا حق باقی رہتا ہے تو پھر یہ صرف صاحب اولاد لڑکے کی حد تک محدود نہیں رہ سکتا بلکہ جو بیٹے لاولد مر گئے ہوں یا کمسنی اور شیر خوارگی کی حالت میں مر گئے ہوں ان کا حق بھی باقی رہنا چاہیے اور ان کے شرعی وارثوں (مثلاً ان کی بیوی، ماں، یا ماں کی عدم موجودگی میں بہن بھائیوں) کو لازماً ملنا چاہیئے۔ صرف صاحب اولاد لڑکے کی اولاد تک اس قاعدے کو محدود رکھنے کے لیے کوئی شرعی یا عقلی دلیل نہیں پیش کی جا سکتی۔ بعض لوگ مرے ہوئے بیٹے کی محض اولاد تک ورثے کو محدود رکھنے کے لیے نسبی غیر نسبی یا خونی و غیر خونی رشتہ داروں کی تمیز قائم کرتے ہیں، حالانکہ اول تو اس تمیز کی بنا پر بعض حق داروں کو محروم کرنا خلافِ قرآن اور خالص ہندوانہ ذہنیت ہے، اور دوسرے یہ بات قطعی ناقابلِ فہم بلکہ لغو ہے کہ نسبی رشتہ داروں کی صف میں صرف اولاد کو شامل کیا جائے اور والدہ اور بھائی بہنوں کو خارج کر دیا جائے۔

ل جو لوگ پوتے کی وراثت کے معاملہ میں یتامیٰ کا نام لے کر جذباتی اپیلیں کرتے ہیں، آخر بیواؤں پر انہیں کیوں رحم نہیں آتا؟ اچھا ہو کہ وہ یتیموں کے ساتھ ساتھ مرے ہوئے شیر خوار بچوں کی ماؤں اور لاولد بیٹوں کی بیویوں کے لیے بھی وراثت کے حصہ کا مطالبہ کریں، کیونکہ یہ دونوں بیچاری بیوائیں ہیں اور اسلام تو یتیموں کے ساتھ بیواؤں کا بھی بڑا ہمدرد ہے۔

ڈارون کا نظریۂ ارتقا[1]

(۲)

عبد الحمید صدیقی

ایک انسان جب ڈارون کے نظریۂ ارتقا کا تنقیدی جائزہ لیتا ہے تو اس کے ذہن میں فوراً یہ سوال اُبھرتا ہے کہ جب اس میں اس قدر اسقام پائے جاتے ہیں تو وکٹورین عہد کے اہلِ سائنس نے ایسے خام نظریے پر اس قدر تیزی کے ساتھ کیوں لبیک کہا؟ اس کا جواب بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ ایمان باللہ کے خلاف اس عہد میں جو تعصب پھیلا ہوا تھا، وہی اس کو لبیک کہنے کا سبب ہوا۔ پالی (PALEY) نے مشاہداتِ فطرت سے خدا کی ہستی پر جو استدلال کیا تھا، اور تخلیق کے وجود سے خالق کے وجود پر جو دلائل قائم کیے تھے وہ ایسے قوی تھے کہ دہریوں کے پاس ان کا کوئی جواب نہ تھا۔ ڈارون نے آگے بڑھ کر یہ نظریہ پیش کیا کہ قدرت کے اس کارخانہ میں جو انتظام و انصرام یا جو منصوبہ بندی نظر آتی ہے یہ محض بخت و اتفاق کا نتیجہ ہے۔ یہ جواب خواہ کتنا ہی کمزور رہا، مگر چونکہ سائنٹیفک طریقِ استدلال کے ساتھ پیش کیا گیا تھا، اس لیے اہلِ سائنس نے اسے فوراً قبول کر لیا اور اس شد و مد سے اس کا صور پھونکا کہ خدا پرستی کا اعتقاد متزلزل ہو گیا۔ باوجودیکہ بالغ النظر سائنس دان ڈارون کے نظریے کو پوری طرح تسلیم نہ کرتے تھے اور اس میں بہت سی خامیاں انہیں نظر آتی تھیں مگر اسی مذہب بیزاری (THE OPHOBIA) نے انہیں مجبور کیا کہ اس خام نظریے ہی کا ڈھول پیٹیں۔ مثال کے طور پر ہکسلے کے متعلق ہر شخص جانتا ہے کہ وہ ڈارون کے نظریے کو پوری طرح نہیں مانتا تھا مگر اس کے باوجود اس نے ڈارونیت کی زبردست حمایت محض اس بنا پر کی کہ یہ نظریہ ایک خالق کے وجود اور اس کی تخلیق کے غیر مرغوب اعتقاد کی مخالفت کے لیے ایک اچھا آلہ کار بن سکتا ہے۔

---

[1] اس مضمون کی پہلی قسط ترجمان القرآن جلد ۵۰ عدد ۶ میں شائع ہو چکی ہے۔

اس حقیقت کا اعتراف خود اس نظریے کے بڑے بڑے حامیوں تک نے کیا ہے۔ اسی موضوع پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے وائس مین (WEISSMANN) لکھتا ہے:

"کائنات کی تعبیر کے لیے ہم انتخابِ طبیعی کے اصول کو اس بنا پر مانتے ہیں کہ اس کے علاوہ کوئی اصول ایسا نہیں جو اس کارخانۂ قدرت کی خالق کے اقرار کے بغیر کوئی دل لگتی تشریح کر سکے"

دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمیں ایک ایسا استدلال جو کسی طرح قابلِ اعتماد نہیں ہے صرف اس لیے قبول کر لینا چاہیے کہ اگر ہم اس کو قبول نہ کریں تو ہمیں خدا کی ہستی اور اس کی صانعیت و ربوبیت ماننی پڑے گی۔

اسی طرح پروفیسر ڈی لیج (DELAGE) جو پیرس یونیورسٹی میں علم نباتات کا معلم ہے ڈارون کے نظریئے پر بشدت نکتہ چینی کرتا ہے اور اُسے رد کر دیتا ہے مگر آخر میں لکھتا ہے:

"ڈارون کی شہرتِ دوام کی اصل اور حقیقی وجہ صرف یہ ہے کہ اس نے ذی روح اشیاء کے جسمانی تغیر و تبدل کے ہوش ربا عمل کو کسی مافوق الطبیعی ذات کی کرشمہ سازی کی بجائے خارجی عوامل کا نتیجہ ثابت کیا ہے"

وقوعِ بلاعلت (SPONTANEOS GENERATION) کا نظریہ جو ڈارون کے فکر کی جان ہے، مشاہدہ سے ثابت نہیں کیا جا سکتا اور اس امر کے اثبات پر کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکی کہ بے جان مادے سے زندگی خود بخود اُبھر آتی ہے لیکن خدا سے بیزار مادہ پرست اس کو بے دلیل مانتے چلے جاتے ہیں۔ وائس مین مغرب کی اس ہٹ دھرمی کا ان الفاظ میں اعتراف کرتا ہے:

"وقوعِ بلاعلت کو اگرچہ کوئی کوشش صحیح اور برحق تو ثابت نہیں کر سکی لیکن ہم اسے ایک منطقی ضرورت کے طور پر ماننے کے لیے اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں"

آخر سوچیے کہ یہ "منطقی ضرورت" کس قدر غیر منطقی ہے۔ منطق کا ہرگز یہ مقتضی نہیں کہ ہم تمام دلائل و شواہد سے قطع نظر کر کے ایک نتیجے کو صرف اس لیے مان لیں کہ ہم ایک خیالی مقدمے سے

خواہ مخواہ محبت رکھتے ہیں۔ اور ہم نے اس مقدمے کو بغیر کسی معقول وجہ اور ثبوت کے صحیح فرض کر لیا ہے منطق کا اقتضا تو یہ ہے کہ ہم کسی ایسے نتیجے کو تسلیم نہ کریں جس کے مقدمات ثابت شدہ نہ ہوں، اور جس کے مقدمات کی صحت کا پوری طرح اطمینان نہ کر لیا گیا ہو۔ ڈارون اور اس کی سی ذہنیت رکھنے والوں نے پہلے یہ مقدمہ فرض کر لیا ہے کہ خدا نہیں ہے مگر دوسری طرف اپنے سامنے جب ایک عالم کو موجود پایا تو ان دونوں مقدمات کی ترتیب سے یہ نتیجہ خواہ مخواہ اخذ کر لیا کہ عالم خود بخود پیدا ہوا ہے۔ درآں حالیکہ "خدا نہیں ہے" کا کوئی ثبوت نہیں ہے، اور یہ مقدمہ خود محتاجِ دلیل ہے مگر یہ لوگ مصر ہیں کہ نتیجہ کو ضرور مان لیا جائے۔ ان لوگوں کی عقل پر ایسا پردہ پڑا ہوا ہے کہ یہ عالم کو ایک صانع حکیم کی تخلیق کا نتیجہ ماننے کے لیے تو تیار نہیں ہوتے مگر یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار ہیں کہ یہ عالم ایک بے جان، بے روح، بے عقل مادے کے محض امتزاجی عمل کا نتیجہ ہے اور کسی مقصد و غایت کے بغیر خواہ مخواہ چل رہا ہے۔

اس نظریہ کو جن اسباب کی بنا پر ایک زبردست شہرت حاصل ہوئی اُن میں بہت کچھ دخل پادریوں کے غیر دانشمندانہ رویہ کا بھی ہے۔ انہوں نے مذہب کو اس انداز سے پیش کیا کہ لوگوں کے اندر مذہب سے نفرت اور ایک ایسے عقیدہ کے لیے ایک جذباتی لگن پیدا ہو گئی جو مذہب اور اس کے معتقدات سے انحراف کے لیے انسانی ذہن کو تیار کرے۔ انگلستان کا مشہور طنز نگار برنارڈ شا اس نظریہ کی غیر معمولی مقبولیت کے وجوہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"ہمیں اس بات کا پوری طرح احساس ہونا چاہیے کہ جب اس نظریہ کا غلغلہ بلند ہوا تو یورپ میں کس قسم کے مذہبی اعتقادات پائے جاتے تھے۔ خدا کے بارے میں ایک عام تصور یہ تھا کہ وہ ایک خوفناک قسم کا مطلق العنان بادشاہ ہے جس کی سیرت کا خمیر حسد، بغض اور کینہ کے عناصر سے اٹھایا گیا ہے۔ اُسے انسانیت کو دُکھ پہنچانے میں گوناگوں لذت محسوس ہوتی ہے۔ اس تصور کی موجودگی میں اہلِ کلیسا جسمانی تکلیف کے رفع کرنے کی مختلف تدابیر کو خداوند تعالیٰ کی حکمتِ بالغہ میں دخل اندازی سمجھتے تھے۔ جب خالق

کائنات کے متعلق کسی سوسائٹی میں اس قسم کے باطل اور گمراہ کُن نظریات موجود ہوں تو پھر اس سوسائٹی کا ڈاروِن کے نظریۂ ارتقاء کو قبول کر لینا کوئی ایسی بات نہیں جو انسانی سمجھ میں نہ آسکے۔"

یہ سب حقائق اس بات پر شاہد ہیں کہ یورپ میں کچھ دلائل اور شواہد ایسے نہ تھے جنہوں نے خدا سے بیزار مادہ پرستوں کو خدا کے انکار اور نظام عالم کی میکانکی توجیہ پر آمادہ کیا، بلکہ وہ محض جذبات تھے جو کسی نہ کسی وجہ سے خدا پرستی کے خلاف بھڑک اٹھے تھے اور انہوں نے محض اس وجہ سے عالم کو خدا سے بے نیاز فرض کیا کہ وہ ایسا کرنا چاہتے تھے[1]۔

---

[1] تعصب اور ضد کے زیر اثر آ کر جذبات کا بہک جانا کوئی ایسی چیز نہیں جس کی مثال تاریخ انسانی میں نہ ملتی ہو۔ انفرادی زندگی میں تو ہم قدم قدم پر اس سے دوچار ہوتے ہیں اور جب اجتماعی زندگی پر نظر ڈالتے ہیں تو وہاں ایسی مثالوں کی کمی نہیں پاتے۔ دُور نہ جائیے اور دیکھیے کہ کیا اشتراکیت کو دولتمند اور سرمایہ دار طبقات کے خلاف اندھے غیظ و غضب نے جنم نہیں دیا جس طرح مذہبی طبقوں کے خلاف نفرت کا نتیجہ مادہ پرستی اور ڈاروِنیت کی شکل میں رونما ہُوا اسی طرح سرمایہ دار طبقوں کی ریشہ دوانیوں کے خلاف ردِّعمل کے طور پر کمیونزم معرضِ وجود میں آیا۔ عقلیت دونوں جگہ نہ تھی۔ پھر چونکہ مذہبیت اور سرمایہ داری نظام دونوں کے علمبردار یورپ میں باہم متحد تھے، بلکہ دونوں کا ایک ہی طبقہ تھا، اس لیے کمیونزم اور لامذہبی دونوں باہم متحد ہو گئے اور اس اتحاد کا کلی ظہور روس میں ہُوا، جہاں عہد زار کے نظام اجتماعی کے نقش کہن کو مٹانے کے لیے مذہب کو بھی تیاگ دینا لازمی اور ضروری سمجھا گیا۔ روس کی لادینی جن جذبات کے تحت ظہور پذیر ہوئی ان کو بجارین نے نہایت واضح الفاظ میں بیان کر دیا ہے:

"باگ (BOG) یعنی خدا کا لفظ اُسی مادہ سے مشتق ہے جس سے کہ لفظ امیر بنا ہے۔ اس لیے خدا، قوت، طاقت اور امارت کا ہم معنیٰ ہے۔ ذات باری کا دوسرا نام لارڈ ہے یہ لفظ غلام کی ضد ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بعض لوگ حاکم سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ یہ سارے الفاظ ایک ہی ذہنیت کے آئینہ دار ہیں۔ خدا پر یقین چند نفرت انگیز حسی اور مادی صفات کا

مادہ پرست بڑے طمطراق سے کہتے ہیں کہ ہم کسی بات کو بغیر کافی شہادت اور مضبوط دلائل کے نہیں مان سکتے۔ چنانچہ ہکسلے بڑے فخر کے ساتھ یہ لکھتا ہے :

"ہمارے نزدیک ہر وہ دعویٰ جس کی پشت پر شواہد نہ ہوں نہ صرف باطل ہے بلکہ ایک عظیم جرم بھی ہے۔"

مگر اس قسم کے معیار صرف دین اور دینی عقائد کو پرکھنے کے لیے پیش کیے جاتے ہیں۔ رہی مادیت تو اس کو قبول کرنے کے لیے یہ عقلیت مآب نہ تو کسی شہادت کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور نہ ہی کسی دلیل کے طلبگار ہوتے ہیں۔

سائنس کے علمبردار اہلِ مذہب پر جو سب سے بڑا الزام لگا سکتے ہیں وہ تعصب، تنگ نظری اور ہٹ دھرمی کا ہے۔ لیکن تاریخ اس بات کی گواہ ہے کہ دراصل سائنس بھی اس الزام سے بری نہیں۔ اگر کوئی شخص اہلِ سائنس کے معتقدات کے خلاف اعتقاد رکھتا اور سائنس کے مسلّمہ نظریات کو نہ مانتا ہو، یا علانیہ روحانیت کا قائل ہو تو آج بھی کسی سائنٹفک فیلوشپ کا کامیاب امیدوار نہیں ہو سکتا۔

پھر اس ضمن میں یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ شہادت کی قدر و قیمت جانچنے میں انسان کے تعصب کا اعتبار کیا جا سکتا ہے مگر دلائل کی قوت یا کمزوری کے معاملے میں تعصب و عدمِ تعصب کا لحاظ کرنا درست نہیں ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص ارواح پر اعتقاد رکھتا ہے تو جن بھوت کے متعلق اس کی شہادت کو جانچنے میں ہم اس کے تعصب کا ضرور لحاظ کریں گے کیونکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی نظر پر اس کے اعتقادِ ارواح کا تسلط ہے لیکن کسی شخص کے دلائل کے مقابلے میں یہ استدلال کرنا کہ وہ متعصب ہے ایک احمقانہ بات ہے۔

ص۔ اظہار ہے۔ یہ نہ صرف اس دنیا میں غلامی بلکہ ساری کائنات میں غلامی کے اقرار کا دوسرا نام ہے۔"

ان الفاظ سے اس امر کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ خدا کے انکار کے لیے کس قسم کے بھونڈے دلائل لائے جا رہے ہیں۔

دنیا کا ہر وہ شخص جو اپنا کچھ نظریہ یا اعتقاد رکھتا ہے کسی حد تک متعصب ہوتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو مذہبی اور لامذہبی دونوں طریقوں کے پیرو اپنے مخصوص طریقے کے حق میں متعصب ہیں لیکن لادین اہلِ سائنس ہمیشہ تعصب کا بہانہ بنا کر اہلِ دین کی تنقیدوں کو رد کر دیتے ہیں حالانکہ اہلِ مذہب کے دلائل کا ان کے پاس کوئی جواب نہیں ہوتا۔ مشہور سائنس دان میوارٹ (MIVART) نے ڈارون کے نظریے کے پرخچے اڑا دیئے اور اس قدر مدلل تنقید کی جس کا جواب کسی ڈارونی سے بن نہ آیا مگر اس کے نقد کو صرف اس لیے ناقابلِ اعتنا سمجھا گیا کہ وہ ایک ایسے گروہ سے تعلق رکھتا تھا جو دنیائے سائنس سے خارج تھا۔

اگر محض کسی شخص کے اندر تعصب ثابت کر دینے پر اُس کے خیالات کو رد کر دینا صحیح اور جائز ہو تو پھر مذہب پر لکھنے والے اور اُسی کے ہم خیال لوگوں کے اعتراضات کو بھی ناقابلِ توجہ کہا جا سکتا ہے کیونکہ یہ سب حضرات تعصب میں گرفتار تھے۔ معاملہ پھر اسی پر ختم نہیں ہوتا بلکہ ہر وکیل اور بیرسٹر کے دلائل کو صرف اس بنا پر ٹھکرایا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے موکل کے حق میں تعصب رکھتا ہے۔ دنیا کا کونسا ایسا فرد ہے جو تعصب کی ہر آلائش سے پاک اور منزہ ہو۔ ایک مضبوط دلیل بہر حال مضبوط ہے خواہ متعصب کی طرف سے پیش کی جائے یا غیر متعصب کی طرف سے۔ ایک مرتبہ انگلستان کے ایک جج نے ایک بیرسٹر کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا:

> "تمہارے دلائل محض اس بنا پر کمزور نہیں ہو سکتے کہ تم اپنے موکل کو قصوروار سمجھتے ہو یا وہ اس وجہ سے مضبوط نہیں ٹھہرائے جا سکتے کہ تم اُسے معصوم خیال کرتے ہو۔"

تعصب کے اس عام الزام کے علاوہ ڈارون کے حامی بسا اوقات مخالف کے دلائل کا محض یہ کہہ کر استخفاف کرتے ہیں کہ یہ شخص اناڑی (AMATEUR) ہے یا اس نے کبھی کوئی سائنٹفک تربیت نہیں پائی۔ یہاں پھر وہی غلطی کی جاتی ہے۔ ایک مصنف اگر کسی مسئلے میں اپنی شہادت بارائے پیش کرے تو آپ سوال کر سکتے ہیں کہ وہ کس قابلیت کا آدمی ہے مگر جب وہ اپنے دلائل پیش کرے یا اعتراض کرے تو آپ کو اس کی حجت سے بحث کرنی چاہیے نہ کہ اس کی قابلیت سے۔

ڈارون کے پرستاروں نے اپنے مخالفین کے اعتراضات کو بے وزن ثابت کرنے کے لیے اسی قسم کی چالاکی اور عیاری سے کام لیا۔ یہاں اس موضوع پر کسی تفصیلی گفتگو کی گنجائش نہیں۔ لیکن سیموئل بٹلر کے معاملے میں ان حضرات نے جو متعصبانہ روش اختیار کی وہ اس بات کی زندہ شہادت ہے۔ ہر وہ شخص جس نے ڈارون پر سیموئل بٹلر کی تنقید کو پڑھا ہے وہ اس حقیقت سے واقف ہے کہ اُس کا جائزہ بڑا ہی فاضلانہ تھا۔ خود اہل سائنس میں سے بھی کئی ایک نے اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔ پروفیسر جے۔ اے ٹامسن نے اس کے نقد کو نہایت عالمانہ قرار دیا ہے۔

اس کے علاوہ بٹلر نے نظریہ یادداشت پیش کر کے یہ بھی ثابت کر دیا تھا کہ گو اُس نے سائنس کی باقاعدہ تعلیم نہیں پائی مگر وہ سائنٹیفک دماغ رکھتا ہے اور سائنٹیفک انداز سے سوچ سکتا ہے اور اس باب میں کسی پیشہ ور سائنس دان سے کم نہیں ہے۔ اُس کی کتاب "زندگی اور عادت" جو ۱۸۷۷ء میں شائع ہوئی ایک نہایت آبدار و مرصع کتاب تھی جو ایک سائنٹفک مسئلے پر ریسرچ کر کے ایک عامی نے لکھی تھی۔ اس کتاب میں بٹلر نے ثابت کیا ہے کہ جس چیز کو ہم جبلت کہتے ہیں وہ دراصل حافظے کا رسوخ ہے۔ اس کتاب کو علمی حلقوں میں نہایت قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے لیکن بٹلر کی ساری قابلیت اور ذہانت کے باوجود ڈارون پر اس شخص کی تنقید کو ناقابلِ اعتنا قرار دیا گیا۔ بلکہ دنیائے سائنس نے بٹلر کا بالکل مقاطعہ کر دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سائنس دانوں نے ایک جتھہ بنا رکھا ہے اور وہ سائنس کے اجارہ دار بن کر کوشش کرتے ہیں کہ اپنی ٹولی کی حدود میں باہر کے کسی آدمی کو دخل نہ ہونے دیں۔

سائنس دانوں کی اس تنگ نظری اور تعصب کا اندازہ اس ایک واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ انہوں نے بٹلر کے نظریۂ حفظ کا سارا کریڈٹ ہیرنگ کو دے دیا اور بٹلر کا نام تک نہ لیا حالانکہ اس نظریہ کے ساتھ اس "اناڑی سائنس دان" کا بالکل وہی تعلق ہے جو نظریۂ انتخابِ طبیعی کے ساتھ ڈارون کا ہے۔ اس سوقیانہ سلوک کی وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ ہیرنگ اُن کے اپنے گروہ کا آدمی تھا اور بٹلر ان کی پارٹی کا مخالف۔

اس تعصب کی مثالیں ہمیں خود ڈارون کی تحریروں میں بھی بکثرت ملتی ہیں۔ اُس نے اپنی تحریروں میں اپنے پیشیروؤں کے علمی کارناموں کا بہت کم اعتراف کیا ہے۔ اُس کی کتاب اصل الانواع میں لامارک کی طرف صرف ایک سرسری سا اشارہ ملتا ہے۔ ڈارون کے بعض حامی اُس کی اس روش کے لیے یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ اُسے اپنے پیش روؤں کے کارناموں کا علم نہ تھا لیکن یہ عذر ہرگز قابلِ قبول نہیں ہو سکتا۔ خود ڈارون نے اعتراف کیا ہے کہ اس نے سرچارلس لائل کی کتاب (PRINCIPLES OF GEOLOGY) سے بہت فائدہ اٹھایا ہے اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے کہ لائل نے اس کتاب میں ایک پورا باب لامارک کے متعلق لکھا ہے اور اس کے مقالہ "اصول تحوّل" کو خود اس کی اپنی عبارت میں نقل کیا ہے۔

لائل کے اس فعل پر ڈارون صاحب بہت بھنّائے اور انہوں نے یہ دیکھ کر کہ لائل نے ڈارونیت کو لامارک کے نظریے کی محض ایک جزئی تبدیل و تعدیل (MODIFICATION) قرار دیا تھا، اُس سے مراسلت کی اور لکھا کہ "لامارک کی کتاب ایک لغو کتاب ہے جس سے میں نے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا"

اور تو اور ڈارون نے خود اپنے دادا کے کارناموں پر بھی پانی پھیرا اور اس کا بھی اعتراف نہ کیا حتیٰ کہ وہ اتنا بھی ماننے کے لیے تیار نہ تھا کہ اس سے پہلے کچھ لوگ نظریۂ ارتقاء کے لیے رستہ صاف کر گئے تھے۔ آخر کار جب اس کی چوری پکڑی گئی تو پھر مجبوراً اُس نے بفون اور اراسمس ڈارون کا اعتراف کیا اور لامارک کے متعلق چند تحقیر آمیز فقرے لکھے اور یہ اس وقت ہوا جب "اصل الانواع" کے چھ ہزار نسخے فروخت ہو چکے ہیں۔

ڈی لیج ڈارون کے اس طرزِ عمل پر بڑی حیرانی کے ساتھ لکھتا ہے:

"ہم حیران ہیں کہ آخر ڈارون نے لامارک کے نظریۂ تحوّل کا جو در اصل اُس کے نظریۂ ارتقا کی بنیاد ہے، کیوں اعتراف نہیں کیا"

اس کی وجہ صرف ایک ہی ہے کہ ڈارون اور اس کے ہم خیال ساتھیوں میں حسد کی آگ بھڑک

رہی تھی۔ وہ کسی ایسی چیز کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ جن سے کسی دوسرے شخص کی قابلیت یا ذہنی برتری ظاہر ہو سکے۔ وہ اس بات کے دعویدار تھے کہ کائنات کی جو میکانکی تشریح انہوں نے کی ہے وہ محض انہیں کی دماغی کاوش کا ثمرہ ہے اس لیے کسی دوسرے فرد کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس پر لب کشائی کرے۔ اگر کوئی شخص اس نظریہ کا سو فیصدی حامی ہوتا تو وہ عالم اور فاضل تسلیم کیا جاتا لیکن اس کے برعکس اگر کوئی دوسرا علم و فضل کے باوجود کائنات کی اس مادی تعبیر سے اختلاف کرتا تو اُسے جاہل اور ناتربیت یافتہ کہکر یکسر نظر انداز کر دیا جاتا۔ تعصب، تنگ نظری کی اس سے زیادہ افسوسناک صورت اور کیا ہو سکتی ہے۔

یہ تو ہے وہ ذہنی ساخت جس کے ساتھ نظریۂ ارتقا پروان چڑھا۔ اب ذرا ایک نظر اُس طریقِ کار پر بھی ڈال لیں جس کے ذریعہ اس کی تکمیل ہوئی۔

ارتقا کے پورے لٹریچر کا اگر مطالعہ کیا جائے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ سارا لٹریچر ایسے دعووں سے بھرا پڑا ہے جو شہادت کی حدود سے آگے نکل گئے ہیں۔ عملی مفروضات کو اس طرح پیش کیا جاتا ہے گویا کہ وہ ثابت شدہ حقائق ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے گویا کہ قانونِ ارتقار جیسی کوئی چیز حقیقتہً دنیا میں موجود ہے درآنحالیکہ اس نظریہ کے ثبوت میں کوئی براہ راست شہادت ہمیں نہیں ملتی ہے۔ جن واقعات اور شہادت سے ارتقا کا استدلال کیا جاتا ہے اُن کی دوسری توجیہیں بھی کی جا سکتی ہیں اور ان توجیہوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کا انحصار ہمارے اس میلان پر منحصر ہے جو فطری طور پر ہم الٰہیت یا دہریت کی جانب رکھتے ہیں۔ نظریۂ ارتقا کو جس طریق سے ثابت کیا جاتا ہے وہ عملاً یہ ہے کہ چند ہڈیوں کے مل جانے سے تخیلات کی ایک پوری عمارت کھڑی کر لی جاتی ہے، قیاس ہی قیاس سے ان ہڈیوں کو جوڑ کر ایک ڈھانچہ بنایا جاتا ہے، پھر اس پر گوشت پوست چڑھایا جاتا ہے اور اس کے بعد اس کو ایک خاص شکل کا جانور بنا کے ایک نام رکھا جاتا ہے، پھر قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ فلاں فلاں جانور کی نسل سے ہوگا، غرض وہم ہی وہم سے اس کا پورا شجرۂ نسب تیار ہوتا ہے اور ہر پُشت کے لیے ایک نام تجویز کر لیا جاتا

ہے۔ لوگ ان ناموں کو پڑھتے ہیں تو سمجھتے ہیں کہ فی الواقع اس پورے معجزے کا ثبوت طبقات الارض میں مل چکا ہے اور ان ناموں کے جانور حقیقت میں موجود تھے۔ حالانکہ ان کا وجود صرف ارتقائی سائنس دانوں کے تخیل میں ہے اور خارج میں ان کا کوئی نشان موجود نہیں ہے۔

مثال کے طور پر چند سال ہوئے جاوا میں ایک کار نرا اور چند ہڈیاں ملیں جن کے متعلق یہ فرض کر لیا گیا کہ یہ بندر کے مورث اعلیٰ کی ہڈیاں ہیں۔ پھر اس کو ایک نام دیکر اس کا پورا ڈھانچا تخیل میں بنا کے اور گوشت پوست چڑھا کے اتنی باریکی کے ساتھ اس کی صورت گری کی گئی کہ بال اور خدوخال بلکہ عادات وخصائل تک متعین کر لیے گئے۔ اس کا نام اسی طرح رکھ لیا گیا گویا کہ وہ ایک تاریخی شخصیت ہے حتیٰ کہ اس کی تصویریں تک علمی رسالوں میں چھپ گئیں جن میں وہ اچھا خاصا ایک مکمل اور زندہ جانور نظر آتا ہے۔ ایک ناواقف اس تصویر کو دیکھ کر یہ گمان نہیں کر سکتا کہ اس پوری تصویر میں صرف ایک ران کی ہڈی چند دانت اور ایک حصہ کاسۂ سر تو حقیقی ہیں اور باقی سب تخیل کی پُرکاری۔

جس جانور کا اوپر ذکر کیا گیا ہے اس کی تو پھر بھی ہڈیاں موجود تھیں لیکن ارتقائی سائنس دانوں کی ضرورت نے بعض ایسے جانوروں کی صورت گری کی جن کا اتنا وجود بھی نہ تھا۔ مثلاً جب یہ نظریہ کہ پرندے رینگنے والے جانور کی ارتقائی صورت ہیں، آرکیوپیٹرکس" سے ثابت نہ ہو سکا کیونکہ اس کے اچھے خاصے پر موجود ہیں تو پھر یہ فرض کر لیا گیا کہ ایک قسم کا رینگنے والا جانور ایک درخت میں رہتا تھا، اُس نے ایک ڈالی سے دوسری ڈالی پر اچکنا شروع کیا اور یہ اچکنے کی عادت اس قدر بڑھی کہ اس کے اثر سے رفتہ رفتہ اس کے پر نکلنے لگے۔ یہ سب کچھ واہمہ اور قیاس تھا مگر ارتقائی سائنس دان اس تصور میں ایسے محو ہوئے کہ اُن کے سامنے فی الواقع ایک ایسا جانور نمودار ہو گیا کہ انہوں نے اسے ایک حقیقی وجود سمجھ کر اس کا نام پرادیس (PROAVES) رکھ لیا۔

یہ حضرات سوچنے کی ابتدا اس طرح کرتے ہیں کہ نظریہ کا اثبات اس پر موقوف ہے کہ فلاں فلاں گم شدہ کڑیاں دستیاب ہو جائیں۔ پھر اپنے نظریے کو ثابت کرنے کی بے چینی انہیں غور

کرنے پر مجبور کرتی ہے کہ ان گم شدہ کڑیوں کی کیا کیا شکلیں ہونی چاہییں۔ پھر وہ فرض کرنا شروع کر دیتے ہیں کہ ایسا ایسا ہؤا ہو گا، اس کے بعد جب تخیل زیادہ جم جاتا ہے تو وہ ان کو حقیقت نظر آنے لگتا ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ فی الواقع ایسا ایسا ہے۔ مثال کے طور پر مسٹر بکیرافٹ جو زندہ جانوروں پر ایک نہایت قابلِ اعتماد سند ہیں بیان کرنا شروع کرتے ہیں کہ ہیروایولیس کے پرکس طرح نکلے اور اس کی ترتیب اور تدریجی ترقی اس تفصیل کے ساتھ بیان کرتے چلے جاتے ہیں کہ پڑھنے والے کو یہ سمجھنے میں بڑی دقت ہوتی ہے کہ مسٹر بکیرافٹ دراصل ایک بالکل خیالی وجود کی نقش آرائی کر رہے ہیں جس کی ہڈیاں تو درکنار، جس کا ایک بال تک بھی ارضیاتی روداد میں دستیاب نہیں ہؤا ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب میں ہیروایولیس کی جو تصویر درج کی ہے اس پر یہ نہیں لکھا کہ "ایک فرضی جانور کی خیالی تصویر" بلکہ یہ لکھا ہے "ONE OF THE PROAVES" گویا یہ صاحب جن کا مرقع یہاں دکھایا جا رہا ہے کسی زرخیز دماغ کی تخیل کاری کا نتیجہ نہیں بلکہ ایک حقیقت ہے اور کسی چڑیا گھر میں اب بھی اُن کی زیارت کی جا سکتی ہے یا کسی عجائب خانے میں کم از کم ان کے ڈھانچہ سے تعارف ہو سکتا ہے۔

ایک اور سائنس نواز مسٹر ہیکل (HECKEL) نے انسان کا خیالی نسب نامہ تیار کیا ہے جس میں بندر اور انسان کے درمیان قریب قریب دو درجن کڑیاں گنا دی ہیں جن سے ہر کڑی ایک ثقیل لاطینی نام سے موسوم ہے۔ سائنس دانوں پر ایمان بالغیب رکھنے والا غیر سائنس دان "بندۂ مومن" اس نسب نامے کو دیکھ کر سمجھے گا کہ ان میں سے ہر کڑی زندہ یا حجری صورت میں مل چکی ہو گی تبھی تو اس کی تفصیلی صورت اور اس کا نام تک ایک سائنس دان نے بیان کر دیا ہے۔ اس بیچارے کو کیا خبر کہ یہ سب محض ایک سائنس دان نے بیان کر دیا ہے۔ اس بیچارے کو کیا خبر کہ یہ سب محض ایک سائنس دان کی افسانہ طرازی ہے۔ ان کڑیوں میں سے ایک نے بھی طبقات زمین میں کوئی نشان نہیں چھوڑا ہے اور اس لیے ان آبائے اوّلین کا کوئی وجود ہیکل صاحب کے تخیل سے باہر نہیں ہے۔ ارتقائی لٹریچر میں اس قسم کے شجرہ ہائے نسب بکثرت ملتے ہیں مگر

قریب قریب سب کا حال ہیکل صاحب کے نسب نامے کا سا ہے۔ یہ اُن لوگوں کا حال ہے جو اہلِ مذہب کو خدا اور فرشتوں اور جن اور روح اور وحی والہام و دوزخ و جنت کے مفروضات پیش کرنے پر اوہام پرستی کا طعنہ دیتے ہیں اور جن کا ادعا یہ ہے کہ آدمی جو بات بھی زبان سے نکالے اُس کا زندہ ثبوت اور شہادت پیش کرے اور اگر اُس نے کوئی بات شہادت کی حدود سے ایک انچ بھی متجاوز بیان کی تو بقول ہکسلے وہ نہ صرف غلط گو ہو گا بلکہ مجرم بھی ہو گا۔

پھر یہ حضرات عام لوگوں کو یہ تاثر دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ نظریۂ ارتقا میں انسان اور حیوان کے درمیان صرف ایک ہی کڑی مفقود ہے حالانکہ درحقیقت اس زنجیر میں مسلسل دو موجود کڑیوں کے درمیان ایک کڑی ناپید ہوتی ہے اور جس کڑی کو مفقود کہا جاتا ہے وہ دراصل مفروضہ کڑی ہے کیونکہ اس میں صرف یہ قیاس کر لیا گیا ہے کہ ایسی ایک کڑی موجود ہو گی مگر وہ کھوئی گئی۔ ایسی کوئی شہادت آج تک دستیاب نہیں ہوئی جس سے یہ گمان کرنے کی معقول وجہ ہو کہ ایسی کوئی کڑی درحقیقت موجود تھی۔ یہ لوگ مفروضہ کڑیوں کو مفقود کڑیاں قرار دے کر اس فقدان کو ارضیاتی روداد کا نقص قرار دیتے ہیں مگر یہ محسوس نہیں کرتے کہ ایسی مفروضہ کڑیوں کا نہ پایا جانا ارضیاتی روداد کے نقص سے زیادہ خود ان کے اپنے استدلال کی کمزوری پر دلالت کرتا ہے۔

اس کے علاوہ اس حقیقت کو بھی کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ انسان کے ادنیٰ ترین درجے اور حیوانات کے بلند ترین درجے میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ قدیم ترین انسان کے بارے میں بھی جو کچھ ہم جانتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان روئے زمین پر اپنے نمود کی ابتدا ہی سے بلند ترین حیوانات پر ناقابلِ پیمائش تفوق رکھتا ہے۔ ڈارون اور اس کے حامی ہڈیوں اور ڈھانچوں کی مدد سے انسان اور حیوان کے درمیان ایک ارتقائی تعلق قائم کرنے میں بالفرض اگر کامیاب بھی ہو جائیں تو ان دونوں کے درمیان جو نفسی فرق ہے وہ اتنا عظیم ہے کہ سائنس دانوں کی کوئی "شاعرانہ کوشش" بھی ان کڑیوں کو ملانے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اصل میں کڑی ایک ہی ہے جسے ان نادانوں نے جان بوجھ کر نظر انداز کر دیا ہے اور وہ کڑی ایک صانع حکیم کی صنعت ہے اس کو کھو کر یہ لوگ اندھوں کی طرح بالکل تاریکی میں صدیوں سے ٹامک ٹوئیاں مار رہے ہیں۔

رسائل و مسائل

"مقامِ سُنّت"

سوال: مسلمانوں کا مسلّمہ عقیدہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کے علاوہ بھی وحی نازل ہوتی رہی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام و ارشادات کی شکل میں ہمارے پاس موجود ہے لیکن کچھ لوگ صرف قرآنی وحی کے قائل ہیں۔ ان لوگوں کے پاس سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر آنحضورؐ کی ہر بات وحی پر مبنی تھی تو پھر بعض باتوں پر آپ کو قرآن میں ٹوکا کیوں گیا ہے اور دوسروں کے کہنے پر آپ نے بعض اوقات اپنی رائے بدلی کیوں ہے جیسا کہ بعض احادیث سے ثابت ہے۔ ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور کی جانب سے ایک کتاب "مقام سنت" شائع ہوئی ہے۔ اس میں بھی غیر قرآنی وحی کے قائلین اور منکرین کے دلائل کا مقابلہ اور اُن پر تنقید کرتے ہوئے مذکورۂ بالا دلیل کو دہرایا گیا ہے، بلکہ مصنف نے اسے ایک لاجواب دلیل کے طور پر پیش کر کے اس سے یہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ احادیثِ قدسی اور پیشین گوئیوں وغیرہ کو چھوڑ کر باقی معاملات میں آنحضورؐ کا قول و فعل وحی نہیں۔ اس لیے قابلِ ردّ و بدل ہے۔ براہِ کرم واضح کریں کہ وحی کو صرف قرآن میں مقید کرنے یا اسے اسوۂ نبوی کے ایک قلیل حصے تک محدود سمجھنے کا نظریہ کہاں تک صحیح ہے؟

"مقام سنت" کتاب کے بعض دیگر مباحث بھی بہت غور طلب ہیں۔ معلوم نہیں آپ نے دیکھے ہیں یا نہیں۔ ایک جگہ انہوں نے حجۃ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ بخاری اور مسلم کی ایک متفق علیہ حدیث یہ بتاتی ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عمارؓ کے مابین عمر بھر یہ اختلاف چلتا رہا کہ آیا پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم غسلِ جنابت کا قائم مقام ہو سکتا ہے یا نہیں، حالانکہ قرآن میں دو جگہ صاف موجود ہے کہ ایسی صورت میں تیمم کر لو۔ کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ دونوں صحابی قرآن سے بھی ناواقف تھے اور کوئی دوسرا بھی

انہیں بتلانے والا نہ تھا یا قرآن صحابہ کرام کے نزدیک آخری حجت نہ تھا؟ پھر اس سے بھی عجیب تر بات یہ ہے کہ حضرت عمار تیمم کے حق میں دلیل یہ دیتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے لیکن حضرت عمرؓ کی تشفی اس سے بھی نہ ہوئی، البتہ بعد کے لوگوں کی تشفی ہو گئی مگر وہ بھی قرآن سے نہیں بلکہ اسی حدیث سے کیونکہ ان کے ہاں بھی حدیث قرآن پر مقدم ہے۔ غرضیکہ اس متفق علیہ حدیث پر بڑے لمبے چوڑے اعتراضات کیے گئے ہیں اور دل کھول کر مذاق اڑایا گیا ہے جس سے طبیعت سخت پریشان ہوئی۔ کیا یہ حدیث صحیح ہے؟ اس کی حقیقت کیا ہے؟

جواب منصبِ رسالت کی عزت و عظمت کو گھٹانے اور نبی کی سنت سے امت کا رشتہ توڑنے اور سنت کی حیثیت کو لوگوں کی نگاہوں میں مشتبہ اور غیر اہم بنانے کے لیے منجملہ دیگر نظریات کے ایک نظریہ یہ بھی وضع کیا گیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر بس ایک ہی قسم کی وحی نازل ہوئی ہے جو قرآن کی دونوں دفتیوں کے مابین بند ہے اور اس سے باہر کسی قسم کی وحی کے وجود کو تسلیم کرنا یہودیوں کا عقیدہ ہے جسے اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ سنت کی تقدیس کو مجروح کرنے کے علاوہ اس نظریے سے یہ استدلال بھی کیا جاتا ہے کہ سنت چونکہ مبنی بر وحی نہیں ہے اس لیے وہ محض نبی کی ایک اجتہادی رائے ہے جسے قانونِ واجب الاتباع کی حیثیت حاصل نہیں ہے بلکہ ہم اپنے اجتہاد سے اس کے خلاف فیصلے بھی کر سکتے ہیں۔

اس نظریے کی لغویت بالکل واضح ہے، کیونکہ قرآن ہی سے ثابت ہے کہ وحی متلو اور وحی مکتوب کے علاوہ بھی بکثرت وحی نہ صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بلکہ خدا کے ہر نبی پر نازل ہوتی رہی ہے جس پر خود عمل کرنا اور جس کی تعمیل پوری امت سے کرانا انبیاؑ کے عین مقاصدِ بعثت میں شامل تھا اور جس کے بارے میں یہ شبہ کرنے کی گنجائش موجود نہیں ہے کہ شاید یہ اُس طرح کی غیر شعوری یا جبلی وحی ہو جو مکھی کی طرف کی جاتی ہے یا یہ اس طرح کی تکوینی وحی ہو جو آسمان یا زمین کے بے جان مادے کی جانب ہوتی ہے۔ لیکن منکرینِ سنت کا پسندیدہ طریقِ کار یہ ہے کہ میٹھا میٹھا ہڑپ کر لیا جائے خواہ وہ حدیث ہی میں کیوں نہ ہو اور کڑوا کڑوا تھوک دیا جائے خواہ وہ قرآن ہی میں کیوں نہ نظر آئے۔ اس لیے وحی غیر متلو کا جو ثبوت قرآن میں ہے اُس کا تو اس گروہ کے ہاں بھولے سے بھی ذکر نہیں ہوتا، لیکن قرآن اور حدیث دونوں جگہ اس بات کی بڑی چھان بین کی جاتی ہے کہ

کہیں اس امر کا کوئی ثبوت ملے کہ قرآنی وحی کے ماسوا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی وحی نہیں کی گئی۔ اس ثبوت کی فراہمی میں تو ناکامی ہوئی ہے، البتہ قرآن و حدیث میں گنتی کے چند واقعات ایسے ضرور مل گئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نبیؐ کے کسی فعل پر بذریعہ وحی تنبیہ کی گئی ہے یا نبیؐ نے کسی کے کہنے پر اپنی رائے بدل دی ہے۔ چنانچہ اسی مسئلے سے اپنے حق میں استدلال کی ایک عمارت کھڑی کر دی گئی ہے۔

اگر اس استدلال کو ادنیٰ غور سے بھی دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس میں جن واقعات کو بطور دلیل پیش کیا جا رہا ہے اُن سے نہ تو منکرین وحی غیر متلو کے دعوے کی تائید ہوتی ہے اور نہ ہی اس جمہور مسلمین کے دعوے کی تردید ہوتی ہے۔ منکرین کا دعویٰ یہ ہے کہ قرآن کے علاوہ نبی پر کسی بھی معاملے میں سرے سے وحی نازل ہوئی ہی نہیں اور واقعاتِ مذکورہ سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ بعض معاملات ایسے بھی ہیں جن میں وحی نازل نہیں ہوئی یا جن میں وحی کے نزول میں کچھ توقف ہو گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے منکرین کا دعویٰ اثبات کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس کے برعکس ہمارا (یعنی منکرین کو چھوڑ کر دیگر مسلمانوں کا) دعویٰ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول و فعل دو حال سے خالی نہیں ہے۔ یا تو وہ عین مبنی بر وحی ہے اور وحی کی رہنمائی میں سرانجام پایا ہے، اس لیے منشاء و رضائے الٰہی کا بہترین مظہر ہے یا پھر کوئی فعل اگر جادۂ وحی سے ذرہ بھر بھی متفاوت ہُوا ہے تو فوراً وحی کے ذریعے سے اس کی اصلاح کر دی گئی ہے۔ عصمت انبیاء کا یہی تصور ہے جو کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ صرف معدودے چند واقعات و معاملات کے ماسوا معاملات کی عظیم الشان اکثریت ایسی ہے جن میں آنحضورؐ کے طرز عمل کی بنیاد یا تو عین وحی پر تھی یا پھر وہ مقتضائے وحی اور منشائے الٰہی کو ایسے مثالی اور مطلوب انداز میں پورا کرتا تھا کہ اس میں اصلاح بذریعہ وحی کی ضرورت ہی باقی نہ رہی تھی اور اس بارے میں وحی کا سکوت یا عدم نزول بھی درحقیقت ایک مہر تصدیق کی حیثیت رکھتا ہے ورنہ جس نبیؐ پر وحی کی کڑی نگرانی کا یہ عالم ہو کر مجرد لب کی جنبش کو لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ کہہ کر ٹوک دیا جائے اور فقط جبین بجبیں ہونے پر سورت نازل ہو جائے، اُس نبیؐ کے بارے میں بھلا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ امورِ نبوت کی انجام دہی میں وہ منشائے ربانی سے سر مو تجاوز کرے اور وحی اس کا فوری تدارک نہ کر دے۔ لہٰذا محض چند واقعات کو چن کر دکھا دینے سے ہمارے اس دعوے کی تردید نہیں ہوتی کہ فی الجملہ اور بحیثیت مجموعی

پورا اسوۂ نبویہ وحی کی رہنمائی پر مبنی ہے، بلکہ بر عکس اس کے تنبیہ و استدراک کی غرض سے وحی کے نزول کا صرف چند واقعات تک محدود ہونا تو ہمارے دعوے کو اور زیادہ مضبوط کر دیتا ہے۔

فریقِ مخالف یہاں یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ تم نے عامۃ المسلمین کی جانب یہ مسلک منسوب کیا ہے کہ ان کے نزدیک نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کا ایک عظیم حصہ وحی پر مبنی ہے حالانکہ ان میں تو بہت سے ایسے ہیں جو نبی کی ہر بات کو وحی سمجھتے ہیں اور وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ کو اپنے حق میں پیش کرتے ہیں۔ میں اس کے جواب میں یہ عرض کروں گا کہ ان دونوں باتوں میں کوئی حقیقی تخالف نہیں ہے۔ فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں جن ہزارہا اقوال و افعال اور اوامر و نواہی کا صدور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس سے ہوا ہے، اُن میں سے ایک نہایت قلیل اور شاذ کالمعدوم حصے کے وحی پر مبنی نہ ہونے سے وہ اصول نہیں ٹوٹتا جو اِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ سے اخذ کیا گیا ہے۔ جو بات ننانوے فی صد بلکہ اس سے بھی زائد اکثریت کے بارے میں صحیح ہو اُسے اگر کلیے کے طور پر بیان کر دیا جائے تو یہ اسلوبِ بیان صداقت سے کچھ زیادہ بعید نہیں ہے۔ کلی اور عمومی حکم لگانے میں اعتبار ہمیشہ کثرت ہی کا ہوتا ہے۔ اسی حقیقت کو انگریزی کے ایک مقولے میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ بعض مستثنیات ایسی ہوتی ہیں جو قاعدۂ کلیہ کی تردید نہیں بلکہ تصدیق کرتی ہیں۔

THERE ARE SOME EXCEPTIONS WHICH PROVE THE RULE

بہرکیف امرِ حق یہی ہے کہ قرآن کے علاوہ بھی آنحضرتؐ پر بکثرت وحی کا نزول ہوا ہے اور جن بعض معاملات میں وحی کا نزول نہیں ہوا لیکن وہ منصبِ رسالت سے تعلق رکھتے تھے، ان میں عدمِ نزولِ وحی خود اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ معاملات منشائے ایزدی کے عین مطابق ہیں اور واجب التقلید اور قابلِ اتباع ہونے کے لحاظ سے ان میں اور مبنی بر وحی احکام میں کوئی فرق نہیں۔ اس لیے کسی مسلمان کے لیے یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ اطاعتِ رسولؐ کے قلادے کو اپنی گردن سے اتارنے کے لیے وہ یہ عذر تراش لے کہ احکامِ رسالت یا اُن کا کوئی حصہ مبنی بر وحی نہیں یا اُس کے مبنی بر وحی ہونے کا کوئی ثبوت اُس کے نزدیک موجود نہیں ہے۔

جہاں تک ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کی کتاب "مقامِ سنت" کا تعلق ہے، وہ ہماری نگاہ سے بھی گزری ہے۔ اسے دیکھنے سے یوں محسوس ہوتا ہے گویا کہ مصنف "انکاری کنیم و نے اقراری کنیم" کے مسلک پر کاربند ہیں۔ شروع میں تو انہوں نے بزعمِ خویش "روایت پرستوں" اور "منکرینِ روایات" کے کیمپوں سے ہٹ کر ان دونوں سے یکساں فاصلے پر اپنا کیمپ ایک ثالث بالخیر کی حیثیت سے الگ جمایا ہے لیکن جیسے جیسے قاری دورانِ بحث اُن کے ساتھ آگے بڑھتا ہے تو ایسا دکھائی دیتا ہے جیسے وہ "منکرینِ روایات" کے کیمپ سے قریب تر ہوتے چلے جا رہے ہیں حتیٰ کہ بعض مقامات ایسے بھی آتے ہیں جہاں ہم جیسے "روایت پرست" یوں سمجھنے لگتے ہیں کہ شاید مصنف میں اور منکرینِ روایات میں بس بالشت بھر ہی کا فاصلہ رہ گیا ہے اور کہیں کہیں وہ منکرین ہی کے ہتھیار مستعار لے کر "روایت پرستوں" کے خلاف صف آرا نظر آتے ہیں۔ نقل کردہ اقتباسات ہی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ آغاز تو وہ یہاں سے فرماتے ہیں کہ حضورؐ کی تمام باتیں مطابقِ وحی ہیں لیکن عین وحی نہیں، البتہ ان کا ایک مختصر حصہ الہام ہے اور انجام اس پر ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ دو تین مقامات ایسے ہیں جہاں احادیث کو الہامی مانا جا سکتا ہے اور چونکہ معاملات تبدل ہوتے ہیں اس لیے دورِ نبویؐ کی بہت سی باتیں کسی دوسرے دور میں قابلِ ردّ و بدل بھی ہو سکتی ہیں۔ قصہ کوتاہ گشت ورنہ دردِ سر بسیار بود۔

صحیحین کی حدیثِ تیمم پر جو خامہ فرسائی اور حاشیہ آرائی "مقامِ سنت" میں کی گئی ہے اُسے دیکھنے کا موقع بھی ملا ہے اور سخت تعجب اور افسوس ہوا ہے کہ خود مغالطہ میں پڑ کر دوسروں کو بھی کیوں مغالطہ میں ڈالا گیا ہے اور ادنیٰ غور و تامل کے بغیر سلف سے لے کر خلف تک تمام صحابہ و محدثین کو نشانۂ تضحیک و استخفاف بنانے کی جرأت کیسے کر لی گئی ہے۔ اس معاملے کی حقیقت یہ ہے کہ غسل و تیمم کی بحث قرآن میں جن دو مقامات (سورۂ نساء و مائدہ) میں آئی ہے وہ یہ ہیں: یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُکَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِیلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِن کُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنکُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَیَمَّمُوا ..... (النساء) وَإِن کُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن کُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ

عَلٰی سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا ۔۔۔ (المائدہ)۔ دونوں جگہ پہلے جہاں جُنُبًا کا ذکر ہے وہاں تو تَغْتَسِلُوْا اور فَاطَّهَّرُوْا کے الفاظ آئے ہیں اور آگے جہاں پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کی اجازت بیان ہوئی ہے وہاں لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ کے الفاظ ہیں جو اگرچہ کنایۃً مجامعت کے لیے استعمال ہو سکتے ہیں لیکن اس بارے میں صراحت کے حامل بہر حال نہیں ہیں۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ لمس کے اصل معنی چھونے ہی کے ہیں۔ چنانچہ اس آیت کے معنی اور مراد متعین کرنے میں صحابہ میں بھی اور تابعین و ائمہ مجتہدین میں بھی اختلاف رونما ہوا ہے۔ لَامَسْتُمُ النِّسَآءَ کے معنی عورتوں کو مجرد ہاتھ لگانے کے بھی لیے گئے ہیں، شہوت سے ہاتھ لگانے کے بھی لیے گئے ہیں۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ اور مجامعت کے بھی لیے گئے ہیں۔ صحابہ کرام میں حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ کی رائے یہ ہے کہ اس آیت میں مباشرت کا نہیں بلکہ چھونے کا ذکر ہے۔ اسی رائے کو امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام زہریؒ، امام نخعیؒ اور بعض دیگر ائمہ نے لیا ہے۔ اس کے برعکس حضرت علیؓ اور بعض دیگر صحابہ نے لمس کا مفہوم مجامعت سمجھا ہے اور اسی مسلک کے حامل امام ابو حنیفہؒ اور بعض دیگر فقہا ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ آیت میں دو معنوں کا احتمال ہونے کی وجہ سے حضرت عمرؓ یا بعض دیگر اصحاب جو لٰمَسْتُمْ سے مراد مجامعت نہیں لیتے، اُن کے خلاف اس آیت کی بنا پر حجت کیسے قائم کی جا سکتی ہے اور اگر ازالۂ جنابت کے لیے تیمم کا جواز اُن کے نزدیک اس آیت سے نہ نکلتا ہو تو ان کے خلاف قرآن کی مخالفت یا قرآن سے جہالت کا بھیانک الزام کیسے عائد کیا جا سکتا ہے؟ اسی طرح اگر اس مسلک کے قائلین تک کوئی ایسی روایت نہ پہنچی ہو یا اُن کے نزدیک وہ قابلِ قبول نہ ہو جس میں غسلِ جنابت کے بجائے تیمم کی اجازت ہو تو آخر اس بنا پر بھی انہیں کیوں موردِ طعن بنایا جائے؟

حضرت عمرؓ کے خلاف چونکہ خاص طور پر حضرت عمارؓ کی حدیث کے رد کرنے کا الزام ہے اس لیے میں چاہتا ہوں کہ اس حدیث کی پوری تفصیل بیان کر دوں۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ جب سفر میں پانی کی نایابی کی وجہ سے حضرت عمارؓ کو غسل کی حاجت پیش آئی تھی اور اُن کے دریافت کرتے پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم

نے تیمم کو کافی قرار دیا تھا تو حضرت عمارؓ کے بیان کے مطابق اُس وقت حضرت عمرؓ بھی موجود تھے۔ مگر اتفاق کی بات یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کو یہ سارا واقعہ بھول گیا، حتیٰ کہ جب بعد میں حضرت عمارؓ نے انہیں یاد دلایا تب بھی انہیں یاد نہ آسکا۔ اب ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ کو جب حضرت عمارؓ نے بتایا ہوگا کہ یہ واقعہ آپ کے سامنے کا ہے تو حضرت عمرؓ کو اور بھی تعجب ہوا ہوگا اور ممکن ہے آپ نے یہ خیال کیا ہو کہ جس واقعہ میں وہ خود شریک تھے اُسے اگر حضرت عمارؓ نے یاد رکھا ہے تو وہ اس کو کیسے فراموش کر سکتے تھے؛ غالباً اسی وجہ سے انہوں نے حضرت عمارؓ کی بات ماننے میں تامل کیا اور اپنے اسی مسلک پر قائم رہے کہ تیمم غسل کا قائم مقام نہیں ہوسکتا اور جنبی جب تک نہا نہ لے اس کی نجاست زائل نہیں ہوسکتی۔

باقی رہا یہ سوال کہ حضرت عمرؓ نے جس حدیث کو قبول نہ کیا اُسے دوسروں نے کیسے قبول کرلیا تو اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہی ہے کہ حضرت عمرؓ کو قدرتی طور پر یہ امر مستبعد معلوم ہوا ہوگا کہ ایک ہی واقعہ کو وہ بھول جائیں لیکن عمارؓ نہ بھولیں، لیکن دوسروں کو حضرت عمارؓ کی روایت تسلیم کرنے میں وہ نفسیاتی اشکال پیش نہیں آسکتا تھا، جو حضرت عمرؓ کی راہ میں حائل تھا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پانی کی نایابی کی صورت میں غسل کے بجائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تیمم کی اجازت دینا بعض دوسرے صحابہ سے (مثلاً حضرت عمرانؓ سے صحیحین ہی میں) مروی ہے اور یہ بات بعید از فہم و قیاس نہیں کہ جب محدثین نے اس مضمون کی احادیث کو مختلف طریقوں سے جمع کیا ہوگا تو انہیں اس بات کا کامل یقین ہوگیا ہوگا کہ اس معاملے میں حضرت عمرؓ کو تقاضائے بشریت نسیان لاحق ہوا ہے اور حضرت عمارؓ اور دوسرے صحابہ کی روایت ہی صحیح ہے۔

افسوس ہے کہ بخاری و مسلم کی مذکورۂ بالا حدیث کے خلاف اعتراضات کا انبار لگانے اور عجیب و غریب نکتہ آفرینیاں کرنے سے قبل نہ تو قرآن کے الفاظ پر غور کیا گیا اور نہ کسی تفسیر، حدیث یا فقہ کی کتاب میں اس معاملے کی تفصیلات دیکھنے کی زحمت گوارا فرمائی گئی۔ بس حجۃ اللہ کی ایک عبارت دیکھ کر طنز و تعریض اور طعن و تشنیع کی رگ پھڑک اٹھی اور حضرت عمرؓ سے لے کر شاہ ولی اللہ صاحب تک سب کی خبر لے ڈالی گئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ حجۃ اللہ کو بھی مکمل نہیں پڑھا گیا ورنہ اسی کتاب سے یہ معلوم ہوجاتا کہ لٰمَسۡتُمُ النِّسَاۗءَ

کا مفہوم و مدلول مختلف فیہ ہے، نیز یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ حضرت عمرؓ اس آیت سے ناواقف نہیں تھے بلکہ اسے ظاہر الفاظ پر محمول کرتے تھے۔ حجۃ اللہ حصہ اول فصل تیمم میں صاف لکھا ہے: کان عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما لا یریان التیمم عن الجنابۃ وحملا الایۃ علی اللمس وانہ ینقض الوضوء (حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی رائے یہ تھی کہ جنابت سے پاک ہونے کے لیے تیمم کافی نہیں۔ وہ آیت (لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) کو فقط چھونے پر محمول کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ عورت کو چھونے سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے)۔

مقامِ حیرت ہے کہ جو لوگ علم و تحقیق کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے میں اس افسوس ناک حد تک مبتلائے تساہل ہیں وہ "مقامِ سنت" کو متعین کرنے بیٹھ جاتے ہیں!

خـــالی صفحـــه

حقوق الزوجین

از

سید ابو الاعلی مودودی

اس کتاب میں اسلامی قانون ازدواج کے مقاصد، ازدواجی زندگی میں زن و مرد کے حقوق و فرائض اور نکاح و طلاق کے مسائل پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

اسلام کے قانون ازدواج کی روح اور اسکے اصول کی وضاحت کرنے کے ساتھ ان احکام کی بھی تشریح کی گئی ہے جو معاملات زن و شو کی اصلاح کے لئے قرآن و سنت اور ائمہ سلف کے فیصلوں کے نظائر میں ملتے ہیں۔ نیز چند ایسی تجویزیں پیش کی گئی ہیں جن سے اصول شرع اسلامی کے مطابق مسلمانوں کے ازدواجی معاملات کی موجودہ الجھنیں دور ہو سکتی ہیں۔

آخر میں یورپ کے قوانین نکاح و طلاق کو بھی مقابلے کے لئے پیش کیا گیا ہے۔

ضخامت ۱۹۲ صفحات۔ قیمت مجلد دو روپے

ملنے کا پتہ

مکتبہ اسلامی۔ چوک انارکلی۔ لاہور

مطبوعہ پاکستان پرنٹنگ ورکس۔ لاہور